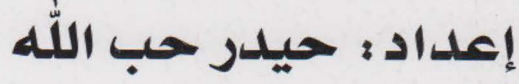


سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد

العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الأول)



إعداد: حيدر حب الله



الاجتهاد والتجديد

سلسلة كتاب مجلة الاجتهاد والتجديد

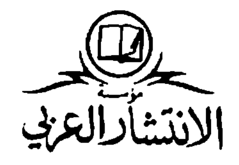
العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الأول)

إعداد حيدر حب الله





Arab Diffustion Company

العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الأول)

إعداد حيدر حب الله



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

مركز البحوث المعاصرة
www.nosos.net
info@nosos.net

ISBN 978-614-404-198-7

الطبعة الأولى 2011




بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**الاجتهاد والتجديد**»، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ، كما يستقبل أيّ دراسة مستقلّة يرغب صاحبها في نشرها، ولو لم تطبع على صفحات المجلّة.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي**» ثالث محاور «**سلسلة الاجتهاد والتجديد**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في المجلّة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المدخل

العنف وإدارة الاختلاف
بين حقّ الإبداع ومحاربة الابتداع

العنف وإدارة الاختلاف
بين حقّ الإبداع ومحاربة الابتداع

حيدر حب الله

تمهيد

سعى الإسلام ـ من موقع حمايته لأبنائه من مختلف أنواع الانحراف ـ أن يقدّم لهم وصفات ورؤى تحميهم من الانزلاق في المهاوي. وقد بدأ الإسلام هذا الأمر من خلال البُعد الفكري أولاً، حين طرح في الداخل الإسلامي التحصين من ظواهر البدع والانحرافات الفكرية.. من هنا وجدنا في الكتاب والسنّة تحذيراً من البدعة والهرطقة لتجنيب المؤمنين النتائج السلبية لحالات الابتداع التي قد تظهر في الوسط الديني أحياناً، حتى لا ينجرّ ذلك إلى الفساد والإفساد في الإسلام والمسلمين.

بدورنا، سوف نحاول هنا دراسة فكرة البدعة والتمييز بينها وبين حقّ الاختلاف ومبدأ شرعية الاجتهاد في الإسلام، نظراً لوجود إشكاليّة في هذا السياق ليست جديدة الظهور، وإنّما لها جذورها التاريخية أيضاً.

وبدايةً، نطلّ ـ إطلالة سريعة وعابرة ـ على النقاط التي جاءت في الكتاب والسنّة في

الموقف من البدع وأهلها، ثم ندخل في النقطة التي نريد أن نتحدّث فيها، مشيرين هنا إلى قيام بحثنا هذا على المبالغة في الاختصار والإشارة؛ لضيق المجال.

ونُعلِم كذلك، أنّنا لا نبحث هنا في معايير الكفر والإسلام، ولا معايير التشيّع وعدمه، ولا في مفهوم الضرورة الدينية أو المذهبية أو الفقهية ولا غيرها، وإنّما في العلاقة الملتبسة بين مقولتي: الإبداع والابتداع، بين الاجتهاد والهرطقة، بين اختلاف الرأي وتقويض دعائم الدين بالرأي نفسه..

البدعة في الكتاب والسنّة، جولة في المواقف والتوجيهات

١ . البدعة في القرآن الكريم

لم يرد تعبير البدعة في القرآن الكريم وما يتصل باشتقاقاتها اللغوية إلا في أربع آيات كريمة، هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿.. **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ الله فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا**..﴾ (الحديد: ٢٧).

ومعنى ذلك أنّهم اخترعوا رهبانيةً لم يكتبها الله تعالى عليهم، وهناك بحث ضافٍ للمفسرين، لا يهمّنا التعرّض له هنا، يدور حول طبيعة الاستثناء الذي جاء في الآية الكريمة: ﴿.. **إِلَّا ابْتِغَاء**..﴾.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ**..﴾ (الأحقاف: ٩). أي أنّني لست أوّل رسول من نوعه يُرسل إلى الناس، بل قد وقعتُ في سياق مسلسل من الرسل الذين سبقوني.

٣ ـ ٤ ـ قال عز من قائل: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ (البقرة: ١١٧)، وقال سبحانه: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (الأنعام: ١٠١).

والمعنى في الآيتين أنّ الله تعالى مبدع السماوات والأرض، ذلك أنّ صيغة «فعيل» تأتي بمعنى «مفعِل»، أي إنّه مخترع ومحدث وموجد السماوات والأرض.

وبالتأمل في آيات الكتاب الكريم، لا نجد ما يتصل بموضوعنا بشكل مباشر سوى الآية الأولى، وقد ذكرت البدعة في موقع الذم، وبيّنت أنّها شيء اخترعه الناس مع أنّ الله تعالى لم يجعله في دينه، أو جعله في دينه على طريقةٍ لكنّ الناس حوّلوه إلى طريقة أخرى، فما رعوه حقّ رعايته.

٢ ـ البدعة في السنّة الشريفة

إذا جئنا إلى الحديث الشريف، وجدنا عدّة محاور تعرّضت لها النصوص، ونحن نضع الأحاديث ضمن مجموعات، ونبدي أهم المجموعات تحت عنوان المبادئ، ثم نذكر أنموذجاً أو اثنين لكلّ مجموعة؛ طلباً للاختصار:

المبدأ الأوّل: مبدأ رفض البدعة

ومن بين هذه المجموعة يبرز الحديث المشهور بين المسلمين عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قال: «كلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، أو قال: «كل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار»، وقد ورد هذا الحديث أو ما في مضمونه عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً[1].

المبدأ الثاني: مبدأ القطيعة الاجتماعية و.. مع أهل البدع

وفي سياق هذا النوع من الأحاديث يبرز أمامنا الحديث الصحيح المسند إلى عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تصحبوا أهل البدع، ولا تجالسوهم، فتصيروا

---

(١) راجع الحديث بصيغه في: جامع أحاديث الشيعة ١٤: ٤٤١ ـ ٤٤٣.

عند الناس كواحد منهم. قال رسول اللهﷺ: المرء على دين خليله وقرينه»[١].

فإنّ هذا الحديث يطالب بممارسة القطيعة الاجتماعية مع أهل البدع، حتى أنّه ينهى عن مجالستهم ومصاحبتهم، في رغبة واضحة بوضعهم ضمن حَجر اجتماعي، وهو يعرض حديث النبيﷺ؛ ليربط الفكرة الأولى بعدم التأثر ببدعه.

المبدأ الثالث: مبدأ مواجهة البدع وأهلها

ويبرز أمامنا هنا بعض الأحاديث، التي قد يقف على رأسها صحيح داوود بن سرحان، عن أبي عبد الله‌عليه السلام قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الإفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم الدرجات في الآخرة»[٢].

فهذا الحديث يطرح في مواجهة البدعة وأهلها مبادئ: إظهار البراءة، وليس فقط أصل إيقاع البراءة في القلب، وكذلك السبّ بل الإكثار منه، وكذا الغيبة والبهتان، بمعنى جواز الكذب عليهم لتشويه صورتهم عند الناس؛ لينقطع سبيل أمرهم ويفشلوا.

وفي رواية أخرى تقدّم لنا سبيلاً آخر لمواجهة البدع تقول ـ كما ينقله مرفوعاً محمد بن جمهور العمّي عن رسول اللهﷺ ـ: «إذا ظهرت البدع (البدعة) في أمتي، فليظهر العالم علمه، فمن (فإن) لم يفعل فعليه لعنة الله»[٣].

كانت هذه خلاصة أهم المجموعات الحديثية في هذا الإطار؛ من مبدأ رفض

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٤٨.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.

(٣) البرقي، المحاسن ١: ٢٣١؛ والكليني، الكافي ١: ٥٤.

الابتداع في الدين، إلى مبدأ القطيعة مع أهل البدع، وصولاً إلى مبدأ المواجهة الشاملة معهم.

ولا نريد هنا أن نخوض في تحليل أسانيد روايات البدعة في كتب الحديث، فبعض هذه الروايات ضعيف السند، مثل الخبر الأخير الذي نقلناه، وذلك أنّ محمد بن جمهور العمي أرسل الخبر إلى رسول الله دون أن يبيّن لنا سنده إليه، فيما رواية داوود بن سرحان صحيحة السند، وإن كان هناك وقفات مع صحّة متنها عند بعضهم، من حيث الترخيص في الإكثار من السبّ، وفي تجويزها البهتان المخالف ـ على رأي هؤلاء ـ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لله شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾ (المائدة: ٨)؛ فهذا الحديث يعدّ عند بعضهم معارضاً لمبدأ العدل مع الخصوم الوارد في الكتاب الكريم، لأنّه يجيز البهتان والكذب عليهم وتقويلهم ما لم يقولوا، مع أنّ هذا خلاف العدل معهم حتى لو كانوا خصماء لنا، ومعارضة القرآن توجب طرح الحديث ولو كان صحيح السند.

وعلى أيّة حال، لا نريد الخوض في هذا الأمر، وإنّما نهدف تناول موضوع آخر يتصل بالعلاقة الملتبسة بين البدعة والاجتهاد؛ فالإسلام أعطى حقّ الاجتهاد في قضايا الدين، وحفظ المذهب الإمامي هذا الحقّ للعلماء، ليس في الفقه فقط، بل في مختلف مجالات الفكر الإسلامي؛ من الفلسفة والكلام والمنطق والعرفان، إلى الحديث والتفسير والرجال والفقه والأصول والأخلاق والتاريخ و..

والسؤال هو: هل كل نظر جديد بدعة؟ إذا توصّل مجتهد في الفقه أو الأخلاق أو العقيدة إلى نظرية جديدة، هل يكون ذلك ابتداعاً في الدين؟ وإذا لم يكن ابتداعاً فما هو الابتداع إذاً؟

الصورة الأوّلية للبدعة أنّها إقحام ما ليس من الدين في الدين، وهذه قضية واضحة لا يشك فيها اثنان فيما نعلم، لكنّ السؤال: كيف نعرف اليوم أنّ القضية الفلانية التي

يطرحها فلان من الناس ـ مجتهداً كان أم غير مجتهد ـ هي بدعة، بحيث نرتّب آثار الابتداع عليه وعلى فكرته؟ هذا ما نسمّيه بالبحث الإثباتي لقضيّة البدعة، ونعني به أنّ الله تعالى يعلم في واقع الأمر من هو الذي زاد في الدين ومن أنقص منه، سواء عن عمد أم عن خطأ واشتباه، لكن نحن البشر نريد أن نعرف أنّ هذه التوجيهات من المعصومينعليهم السلام في مواجهة أهل البدع، أين نطبّقها مادمنا لا نملك علم الله تعالى؟ وكيف نحرّكها في واقعنا اليوم أمام الأفكار التي نسمع بها هنا أو هناك؟

الفرضيات التفسيرية في تحليل البدعة إثباتاً

سأقدّم هنا عدّة فرضيات في تفسير البدعة ليس في نفسها، وإنّما على صعيد إثباتها لنا، وبتعبير أصولي: البحث هنا إثباتي وليس ثبوتياً، وضمن ذلك نقوم بتحليل هذه الفرضيات التفسيرية لنصل إلى الفرضية الأرجح، مشيرين ـ بدايةً ـ إلى أننا نطرح الفرضيات وبعضها قد لا يقول به أحد، لكننا نثيره لمزيد من تحليل المحتملات الأوّلية في الموضوع.

١ ـ فرضيّة عدم الأهليّة العلمية

التفسير الأوّل: أن يكون صاحب القضيّة أو المقولة ممّن لا يملك حقّ إبداء الرأي، والمقصود بذلك أنّه لو كان مجتهداً في الفقه الإسلامي مثلاً وقدّم وجهة نظر جديدة مختلفة، فهنا لا يكون كلامه بدعةً، بمعنى أن لا نتعامل معه تعاملنا مع البدعة، مهما كانت نظريّته غريبة؛ لأنّه مجتهد في الموضوع الذي اشتغل عليه، وقدّم رأياً ولو كان مخالفاً لجميع علماء الإسلام فيه. أمّا لو لم يكن مجتهداً فإنّه إذا قدّم هذا الرأي نفسه سوف نحسبه مبتدعاً؛ وبهذا يكون المعيار في الإبداع والابتداع هو شخص المفكّر أو العالم أو الباحث؛ فنحن ننظر فيه؛ فإذا كان يحمل سمةً علميّةً ما، صنّفناه مبدعاً في نظريّته الجديدة، وإذا لم يحمل هذه السمة أدرجناه في دائرة المبتدعين.

وهنا نحن لا ننظر إلى نظريّته نفسها، وإنّما إلى شخصه؛ فكون نظريّته جديدةً لا يعني أنّها بدعة؛ إذ المهم أنّه ممن يحقّ له إبداء هذا القول أو لا يحقّ.

هذه الفرضية التفسيرية لا نجدها تتوفر على عناصر الصحّة؛ وذلك أنّ حمل المفكّر أو صاحب الفكرة والرأي مؤهلات في شخصه لا شكّ أنّه أمرٌ ضروري، لكن ضرورته تنبع من عدم جواز حكمه بأمرٍ ما مع عدم كونه أهلاً لذلك، فهذا أمرٌ حرام؛ حيث لا يجوز الإفتاء ـ مثلاً ـ لمن ليس أهلاً للإفتاء، كما يذكر ذلك الفقهاء المسلمون، فالأهليّة ضرورية جداً لشرعنة سلوك هذا الإنسان بينه وبين الله تعالى فيما تصدّى له، حتى لا يفتري على الله سبحانه، ولا يتسنّم منصباً ليس له.

لكن هذا شيء، وتقوّم الكشف عن البدعة بهذا العنصر شيء آخر؛ وذلك أنّنا إذا راجعنا الآيات والروايات التي تتحدّث عن موضوع البدعة، سنجد أنّها لا تشير إلى صفةٍ يتصف بها صاحب البدعة، بل على العكس تماماً، حيث ينسب صاحب البدعة إلى البدعة لا أنّها تنسب له، فيقال: أهل البدع، وأصحاب البدع، ويحذَّر منهم خوفاً من التأثر ببدعهم، فالمشكلة هي بدعهم في كونها خارجة عن الإسلام وسياقه، لا في أشخاصهم في كونهم خارجين عن الأهلية، فلو فرضنا أنّ المؤهّل عاد وأخذ بذلك الرأي، هل يصبح ذلك الرأي إبداعاً بعد أن كان ابتداعاً؛ لأنّ صاحب الرأي تغيّر؟! أليس هذا نظراً إلى القائل دون القول، وفي الرواية عن عليعليه السلام جاء: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»؟![1].

علماً أنّه إذا أريد تطبيق هذا التفسير على المجموعة الأولى من الروايات، فهي تتحدّث عن أن البدعة ضلالة بصرف النظر عن صاحبها، فهل تنقلب الضلالة إلى هداية بانقلاب حال صاحبها أم أنّ هذا الوصف وصفٌ لطبيعة البدعة وأنّها تضلّ، لا

---

(١) المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ١٩٧.

أنّها تضلّ فقط إذا كان صاحبها غير مؤهّل ولا تضلّ إذا كان صاحبها مؤهلاً؟ وهو ما يجري على بعض تعبيرات المجموعات الأخرى أيضاً.

إذن، ليست أهليّة صاحب الفكرة هي المعيار الوحيد والنهائي في توصيف فكرته بالبدعة، **بل لابد لنا أن نبحث عن عنصر آخر قد يكون له دور، أو له الدور الأساس** هنا.

٢. فرضية فقدان الامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي

التفسير الثاني: أن يقصد بالبدعة كل أمر حادث لم يكن له وجود معروف بين المسلمين، فكل فكرة أو طريقة أو نهج أو .. لم يسبق أن تداوله المسلمون أو عرفه علماء الإسلام، إذاً فهو بدعة.

وفقاً لهذا المعيار، لا يعود مضمون البدعة هو المهم من حيث وجود دليل عليه أو عدم وجود دليل، ولا يعود المهم أن يكون صاحب البدعة عالماً فقيهاً مفكّراً باحثاً أو يكون نكرةً جاهلاً لا قِبَل له بممارسة بحث علمي بسيط، وإنما المطلوب ـ حتى نحدّد صاحب البدعة ـ أن ننظر في ادعاءاته؛ فإذا لم نجد لها سابقة ولا قائل بها، ولم يسبق أن طرحت من قبل علماء الإسلام أو المذهب، إذاً فصاحبها مبتدع ولو كان أفقه الفقهاء وأحكم الحكماء والفلاسفة فيما لو نسبها للدين.

ولكي نحلّل هذا التفسير نقول: إنّ بنيته بنية تاريخية، بمعنى أنّه يجعل معيار تحديد البدعة والكشف عنها هو التاريخ، فليس المطلوب سوى إجالة النظر في تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي، وهناك نجد الجواب؛ فإن لم نعثر على فكرة من هذا النوع تبنّاها ولو عدد بسيط من العلماء قلنا: إن صاحب هذه الفكرة مبتدع، أما إذا وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي قولاً ـ ولو قليلاً من حيث الأنصار ـ يأخذ بهذه الفكرة، أخرجنا صاحب هذه المقولة عن حدّ الابتداع.

وربما يُنْتَصَر لصالح هذا التفسير بالتحليل اللغوي لكلمة «بدعة»، فإنّها من الاختراع والإنشاء؛ فكأنّ شيئاً لم يسبق له وجود، ثم جاء من أوجده، فنقول عنه: إنه مبتدعٌ لهذا الشيء، وهذا ما ينطبق تماماً على هذا التفسير هنا، فكأنّ صاحب الفكرة **الجديدة أبدعها حيث لا سابق له فيها.**

لكن هل هذا التفسير صحيح؟

يبدو لنا أنّ هناك مشكلات تواجهنا مع هذا التفسير، وأهمّها:

أولاً: إذا ادّعى شخص من العلماء أو غيرهم أنّه توصّل إلى فكرة أو نظريّة في فهم الإسلام أو بعض معالمه وأحكامه، ثم أخذ بالاستدلال على ذلك من الكتاب والسنّة، فما هو موقفنا منه؟ هل نأخذ بقوله لو اقتنعنا بدليله؟ هل نستمع إلى دليله؟ هل نتركه ونذره لأنّ فكرته لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله؟ ماذا نفعل في هذه الحال طبقاً لتوجيهات النصوص في التعامل مع البدعة؟

هل إذا أخذنا بقوله نكون مبتدعين على أساس أنّه لا قائل بهذا القول قبله؟ أم ننظر في الكتاب والسنّة فإذا وجدنا دليله صحيحاً فلا يمكن وصف مقولته بالبدعة لمجرّد أنّها خالفت السائد حتى اليوم، ثم هل يجوز لنا بعد الاقتناع بأدلّته أن نترك هذه الأدلّة الموجودة ـ من وجهة نظرنا ـ في الكتاب والسنّة ونحن نراهما صادعَين بهذه الحقيقة وحجّتنا في الترك أنّ أحداً من العلماء لم يقل بذلك؟ أليس هذا نقضاً لحديث الثقلين؟ أليس هذا خرقاً لما دلّ على لزوم اتّباع الكتاب والسنّة؟ فكيف إذاً نجعل المعيار الوحيد للكشف عن البدعة هو حداثة القول فيها، وعدم وجود قائل بها من قبل، دون أن نرجع إلى الأدلّة التي يسوقها صاحب الدليل؟ ولو قدّم شخصٌ نظريةً وساق عليها عشرات الأدلّة وكان فقيهاً علامة دهره، غاية الأمر لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله.. هل نتعامل معه بوصفه مبتدعاً وكلامه بدعة؟!

هذا كلّه يعني أنّ مجرّد عدم وجود قول سابق لا يعني ـ لوحده ـ صيرورة هذه

الفكرة ابتداعاً، بل يحتاج الأمر إلى عناصر أخرى.

ثانياً: معنى هذا التفسير للبدعة أنّنا ـ أي كلّ المسلمين بمذاهبهم ـ نتّبع أهل البدع، ذلك أنّه إذا ذهب الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) إلى نظرية أو فتوى، وكان هو أوّل من قال بها، ثم اتبعه بعده جماعة من العلماء.. **هنا يصبح الأخذ بقوله مما لا مشكلة فيه**، بمعنى أنّه لو عاد أحد العلماء اليوم وطرح هذه المقولة التي أسّسها الشيخ الطوسي فلن يكون مبتدعاً لأنّه لن يكون أوّل من قال بها، حسناً هذا جيد.

لكن ألا يعني ذلك أنّ الشيخ الطوسي نفسه صار صاحب بدعة ـ والعياذ بالله ـ لو أردنا تطبيق المفاهيم عليه نفسه على أساس أنّه قال بهذا القول ولم يسبقه إليه أحد؟ فنحن هنا نطبّق هذه الفرضية التفسيرية على الطوسي نفسه، فكيف صار وجود رأي الشيخ الطوسي في التراث مشرعناً للنظرية مع أنّ المفروض أن يكون تفرّده بها في القرن الخامس الهجري دليلاً على كونها بدعة؛ حيث لم يُسبق إليها؟ وأيّ فرقٍ بين القرن الخامس والقرن الخامس عشر؟

ولو أردنا تطبيق هذا الكلام، لكان الكثير من العلماء الكبار مبتدعة؛ لأنّه لا يكاد يخلو عالم منهم من الإتيان بفكرة أو نظرية ينسبها للدين ولم يقل بها أحدٌ قبله.

ثالثاً: إنّ هذا التفسير للبدعة يناقض نظريات العديد من كبار العلماء في أصول الفقه الإمامي، وذلك أنّ بعض العلماء ـ مثل أنصار المدرسة الإخبارية العريقة ـ رفضوا بشكل قاطع حجية الإجماع، واعتبروا الإجماع مقولةً سنيّة بامتياز، ونجد أنّ مثل السيد الخوئي (١٤١٣هـ) يرفض الأغلبية الساحقة من الإجماعات؛ إما لكونها منقولة، أو لمدركيّتها أو احتمال مدركيتها.. وهذه كتبه الفقهية والأصولية ـ ككتب الإخباريين ـ تشهد على ما نقول.

إنّ مثل هؤلاء العلماء لا يرون دليلاً أو قيمة حاسمة لنظرية الإجماع أو الشهرة؛ فالمفترض على نظرياتهم الأصولية أن لا يكون هناك أيّ معنى لهذا الكلام في تفسير

البدعة؛ لأنّ مجرّد الإجماع السابق لا يشكّل إلزاماً نهائياً عندهم في تبنّي رأي أو رفض آخر، نعم قد يحتاطون في مقام الإفتاء، وهذا أمرٌ آخر، لا لقولهم بوجوب الاحتياط في الإفتاء حينئذٍ، بل لدواعٍ أخر لسنا بصدد بحثها هنا.

ونحن هنا لا نجعل قول هؤلاء العلماء دليلاً، وإنّما نأخذ بفكرتهم لمحاولة تحليل الموقف العام من هذا التفسير للكشف عن البدعة.

رابعاً: معنى هذا التفسير للبدعة هو تحريم الاجتهاد الإبداعي لصالح الاجتهاد الانتقائي الترجيحي، أي أنّ المطلوب ـ فقط ـ من علماء اليوم أن يجتهدوا في إطار ترجيح رأي فقهي على آخر، وكلا الرأيين موجود سابقاً، لا أن يجتهدوا للإتيان برأي جديد، أو مع جواز الإتيان برأي جديد.

ومعنى هذا الكلام هو تحويل باب الاجتهاد عند الشيعة إلى الاجتهاد السائد عند الكثير من أهل السنّة، فإنّ ما يقوم به الاجتهاد السنّي بعد سدّ باب الاجتهاد عندهم هو ـ في الغالب ـ ممارسة تحليلية لترجيح رأي فقهي عند القدماء على رأي فقهي آخر، مع المنع عن الإتيان برأي فقهي جديد لا سابق له، فهذا هو انسداد باب الاجتهاد في الوسط السنّي، فلو كانت هذه هي السنّة وغيرها البدعة، فما معنى فتح باب الاجتهاد عند الشيعة حينئذٍ؟! وبماذا يمتاز الشيعة عن السنّة في هذا المجال؟! أليس هذا مناقضاً لكل سيرة علماء الإمامية ومشهور متقدّمي علماء سائر المذاهب الذين لا يخلو واحد منهم عادةً إلا وله رأي أو رأيان أو أكثر لم يسبقه إليها أحد؟ علماً أنّ عدم سبق أحدٍ له لا يعني أنّه ـ بالضرورة ـ يخالفهم؛ فقد يطرح نظريةً لم يكونوا يبحثون بها أو عنها أساساً في فكرهم السابق.

ثم ما معنى التدبّر في القرآن لو كان المطلوب أن لا نخرج بنتيجة إلا ويكون لها من قال بها سابقاً؟ فأين هو تطوّر العلوم الدينية إذاً في الكشف عن مخازن علوم الكتاب والسنّة؟ وهل حقاً اكتشف العلماء السابقون كلّ خفايا الكتاب والسنّة حتى نُمنَع أن

نأتي بشيء لم يسبق أن طرحوه، مع أنهم ـ والجميع يقرّون ـ لم يكتشفوا سوى النزر اليسير من علوم القرآن والنبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام؟

وهذه المناقشة نقضيّة، بمعنى أنّني أريد بها ـ فقط ـ إعادة تنبيه وجدان من قد يتبنّى هذه النظرية في تفسير نهج اكتشاف البدعة في المجتمع.

بهذا كلّه نعرف أن تفسير البدعة بأنّها كل حادث لم يسبق أن تمّ تداوله في مطلق شؤون الحياة أو في شؤون الدين خاصّة، تفسير يعاني من بعض المشكلات.

٣. فرضية إدخال ما ليس من الدين فيه

التفسير الثالث: أن يكون الابتداع هو نسبة شيء إلى الدين ليس منه، فإدخال شيء في الدين ليس منه بدعة وابتداع، فإذا أردنا أن نعرف البدعة في حياتنا اليوم ونعرف أصحاب البدع، علينا النظر في أفكارهم؛ فكل من وجدنا عنده فكرةً أو مقولة أو نظرية ينسبها للدين ورأينا أن الدين لا علاقة له بها، إذ ليس لها وجود في الكتاب ولا في السنّة.. نقول: هذا صاحب بدعة، وفكرته هذه بدعة، وكل من نظرنا في فكره ومقولاته، فلم نجد عنده شيئاً لا وجود له في الكتاب أو السنّة، قلنا عنه: إنّه متّبع وليس بمبتدع.

هنا يكون المعيار هو مراجعة الكتاب والسنّة، فكلّ ما نراه نسبةً لهما غير صحيحةٍ نقول: هو بدعة، وكل نسبة لهما نراها صحيحة نقول: هي اتّباع وسنّة.

وبهذا يمتاز هذا التفسير الثالث للبدعة عن تفسيرها الثاني؛ لأنّ المرجع في التفسير الثاني كان تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي، ومدارس العلماء ونظرياتهم، أمّا هنا فالمرجع والمعيار هو الكتاب والسنّة عينهما، بصرف النظر أخذ بذلك أحد من العلماء من قبل أم لم يأخذوا بذلك ولم يلتفتوا إليه إطلاقاً؛ فلو جاء شخص بنظرية جديدة لم يقل بها أحد قبله، لكنّها كانت موجودة في الكتاب والسنّة وهم لم يلتفتوا إليها، فإنّ

كلامه هذا سيكون بدعةً على التفسير الثاني، ولن يكون كذلك على التفسير الثالث، وهذا كلّه في التفسيرين ـ الثاني والثالث ـ بصرف النظر عن مؤهلات صاحب الفكرة علمياً وعدم هذه المؤهلات، وبهذا يمتاز التفسيران: الثاني والثالث، عن التفسير الأوّل.

وعندما نرجع إلى كلمات العلماء في تعريفهم للبدعة، نجد أن العلامة المجلسي (١١١١هـ) يقول: «البدعة في الشرع ما حدث بعد الرسول ولم يرد فيه نصّ على الخصوص، ولا يكون داخلاً في بعض العمومات، أو ورد نهي عنه خصوصاً أو عموماً..»[١].

ويقول السيد محسن الأمين (١٩٥٢م): «البدعة ـ كما مرّ في المقدّمات ـ إدخال ما ليس من الدين.. ولا بدعة فيما فهم من إطلاق أدلّة الشرع أو عمومها أو فحواها أو نحو ذلك، وإن لم يكن موجوداً في عصر النبي»[٢].

ولدى دراسة هذا التفسير الأكثر شيوعاً بين العلماء، نجد سمتين رئيستين للبدعة:

الأولى: أنّها مما لم يرد فيه نصّ بخصوصه في الكتاب والسنّة.

الثانية: أنّها مما لم يشمله عام أو مطلق في الكتاب والسنّة.

ومعنى ذلك أنّ أيّ فكرة نطرحها اليوم، إذا دلّ عليها دليل خاص، مثل البكاء على الإمام الحسين عليه السلام الذي وردت فيه روايات تصرّح به، لم تكن بدعة، وإذا لم يدلّ عليها دليل خاص يصرّح بها وبعنوانها، لكن شملتها العمومات والخطوط العريضة المذكورة والممدوحة في الكتاب والسنّة دون أن تعارض الشرع في مورد آخر ومن ناحية أخرى، مثل تنظيم المسيرات العاشورائية في الشوارع والساحات المشمول لعمومات إحياء أمرهم وتذكير الناس بمصابهم.. لا تكون بدعة أيضاً، رغم أنّه لا يوجد بين أيدينا دليل

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ٢٠٢.

(٢) محسن الأمين، كشف الارتياب: ١٣٠ ـ ١٣١، نشر مكتبة الحرمين، قم، إيران.

خاص ونصّ خاص ـ مثلاً ـ بالتظاهر لإحياء ذكرى عاشوراء، أو إشعال الشموع للغرض نفسه أو...

هذه الفرضية الثالثة لتفسير البدعة ـ وهي الأوفر حظاً ـ تواجهنا معها ميدانياً بعض المعيقات، أبرزها أنّه إذا كانت البدعة تأسيساً لشيء في الدين ليس له أساس من دليل خاص أو عام، فهذا معناه أنّه عندما يرى فقيه أنّ جلسة الاستراحة ـ وهي الجلسة التي تعقب السجدة الثانية في الركعات التي لا تشهّد فيها ـ ورد عليها دليل بخصوصه أو عمومه يفيد وجوبها أو استحبابها، لكنّ الفقيه الآخر توصّل إلى عدم وجود هذا الحكم في الشريعة الإسلامية، لا بدليل خاص ولا عام يثبت وجوبها أو استحبابها؛ فالمفترض أن يصف الفقيهُ الثاني حكمَ الفقيه الأوّل بأنّه بدعة؛ لأنّه ـ من وجهة نظره ـ زيادة في الدين ليست منه، وهذا معناه أنّ المبدأ في اختلافات الفقهاء والعلماء عموماً هو أن يبدّع بعضهم بعضاً ويرون بعضهم أهلَ بدعة، تجب محاربتهم وبهتانهم وسبّهم ومقاطعتهم أو تستحبّ، وهذا أمرٌ لا يقول به أيّ متفقّه مسلم، فضلاً عن فقيه!!

وربما يأتي إلى خاطرك ما يقول لك: إنّ هذا الأمر خاصّ بحالة ما إذا كان الفقيه الثاني قاطعاً متيقناً من عدم وجود هذا الحكم في الدين، لا ما إذا كان غير متأكّد من وجوده..

ويمكنني الجواب بأنّه حتى في هذه الحال سيبدّع العلماء بعضهم بعضاً، ولا نكاد نجد عالماً إلا ويتأكّد من أنّ بعض نتائج العالم الآخر ـ ولو فتوى واحدة أو فكرة واحدة ـ هي عنده بالتأكيد ليست من الدين؛ لقيام دليل يقيني عنده على ذلك، وهذا أمر يلمسه كل من يطلع على نظرياتهم في العلوم الإسلامية في الفقه وأمثاله فضلاً عن العقائد والفلسفة وغيرهما، ممّا يغلب في نتائجه الطابع اليقيني.

علماً أنّه ليس كل عدم تأكّد معناه أنّه لا يبدّع، بل في كثير من الحالات يمكنه ذلك؛ لأنّ دليله الظني على عدم وجود هذا الحكم في الشريعة ولو لم يعطه يقيناً بالعدم، لكنّه

حيث كان حجّةً عنده من باب الكشف والأمارية صار ـ وفقاً للعديد من النظريات في علم الأصول ـ بمثابة اليقين التعبّدي بالعدم؛ فتترتب عليه الأحكام عينها المترتبة على اليقين والقطع.

هذا كلّه، هو ما يجرّنا إلى تقديم تفسير آخر للبدعة في أساليب الكشف عنها، وهو:

٤ . فرضيّة شهادة النصّ وفقدان المشروع الاستدلالي التفسيري

التفسير الرابع: إنّ البدعة يتمّ اكتشافها عبر سبل ثلاثة:

السبيل الأوّل: وهو أن ينسب شخصٌ ما ـ سواء كان مؤهلاً من الناحية العلمية أم غير مؤهّل، حائزاً على درجة الاجتهاد في الدين أم غير حائزٍ عليها ـ ينسب إلى الدين أمراً ما في الاعتقاد أو العمل، وفي الفقه أو الأخلاق أو العقيدة أو.. ولا يكون هذا الأمر ـ من وجهة نظرنا، نحن الفرد أو الجماعة ـ من الدين إطلاقاً، بحيث قام عندنا الدليل ولو الظنّي المعتبر، على عدم كونه من الدين، ولا نراه يشمله خاصّ أو عام معتبرين، لا في كتاب ولا سنّة، ثمّ لا يقدّم الطرف الآخر صاحب هذا القول المدّعى دليلاً على دعواه من كتاب أو سنّة، فلا يستند ـ ولو حسب زعمه ـ إلى نظرية تقوم على أدلّة، بصرف النظر عن صحّة هذه الأدلّة وعدم صحّتها عندنا، فهنا إذا سئل هذا الشخص: من أين لك هذا؟ أجاب: أنا أرى ذلك، وأستنسب ذلك، وأعتقد أنّه من الدين وفيه خدمة للدين، وأنّ هذا هو السبيل القويم، ولا يقدّم دليلاً على كلامه من كتاب أو سنّة أو عقل.. فهذا هو المبتدع في عالم الإثبات، وهو الذي يمكننا ترتيب آثار الابتداع عليه.

فمقوّم البدعة هنا هو النسبة إلى الدين ما ليس منه، وعدم إقامة نظرية تفسيرية تبرّر هذه النسبة، وعدم وجود دليل خاص أو عام يدعمها.

السبيل الثاني: أن يرد نصّ قرآني أو حديثي ثابت ومعتبر عندنا من حيث السند

والدلالة، على أنّ القضيّة الفلانية بدعة أو فلاناً المعيّن مبتدع، فهنا نتعبّد بالدليل الخاص من مصدر التشريع على ذلك، وكمثال على ذلك ما جاء ـ شيعياً ـ في الخبر الصحيح السند الذي رواه الفضلاء الثلاثة: محمد بن مسلم وزرارة بن أعين والفضيل بن يسار، قالوا: سألناهما عليهما السلام عن الصلاة في رمضان نافلة بالليل جماعة؟ فقالا: «إنّ النبي... وصلاة الضحى بدعة»[1].

إذن، فكل اجتهاد في فهم الدين ونصوصه يسعى لتقديم نظرية قائمة على معايير علمية وأدلّة، لا يصنّف ـ إثباتاً وميدانياً وعملياً ـ على أنّه بدعة، حتى لو كنّا نرى هذه الأدلّة غير صحيحة، وحتى لو كان هذا القول هو في علم الله ابتداعاً وزيادة في الدين بالمعنى اللغوي للكلمة والمدلول الثبوتي للمفهوم، نعم القول بلا مستند وإقحام أمور في الدين بلا شاهد عليها من الكتاب أو السنّة وأمثالها، مع اعتقادنا القائم على أدلّة معتبرة أنّها ليست من الدين.. هو بدعة يحارب صاحبها ويواجَه، سواء كان متعمّداً النسبة للدين مع علمه بعدم كون هذا من الدين أم لم يكن متعمداً، بل عن حبّ وإرادة صادقة لهذا الدين.

السبيل الثالث: وهو أن نعلم أنّ صاحب هذه الفكرة يتعمّد إقحام ما ليس من الدين فيه بنيّة غير صادقة، أي إنّه ينطلق من نوايا خبيثة في هذا الأمر، لا عن اشتباه أو خطأ في الاجتهاد أو التفسير أو فهم الدين وقراءته، ونكون من جهةٍ أخرى على علم ـ بالدليل المعتبر ـ أنّ هذا الشيء الذي يدّعيه ليس من الدين في شيء، فهنا نطبّق عليه أحكام الابتداع، سواء تظاهر بإقامة الدليل على نظريّته أم لم يقم دليلاً عليها، مع التزامنا بأنّ مناقشته العلمية من قبلنا ـ لو أقام أدلّةً على مزاعمه ـ تظلّ محفوظة في إطار

---

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٣٧؛ والطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٦٩ ـ ٧٠.

البحث العلمي، لأنّ النوايا لا علاقة لها بقيمة الأدلّة، فالمطلوب مناقشته علمياً وفق المعايير الفكرية، ولكن مع الالتزام بالتوجيهات النبوية في إطار السلوك الاجتماعي العام مع أهل البدع.

وفقاً لذلك، فمقوّم البدعة:

أ ـ تعمّد إدخال ما ليس من الدين فيه.

ب ـ العلم بأنّ هذا المقحَم في الدين ليس منه، من وجهة نظر المبتدع نفسه.

ج ـ العلم بأنّ هذا المقحَم ليس من الدين من وجهة نظرنا نحن.

وطبعاً هذا السبيل الثالث يواجه معضلة كبرى وهي أنّ الوصول إلى النوايا أمرٌ بالغ الصعوبة، ولابد أن تقوم عليه الأدلّة القضائية لإثبات الجُرم، ولا تكفي الإدانة الإعلامية أو السياسية أو الفكرية العامّة، وهذا قليلاً جداً ما يحصل في مثل هذه الأمور، لاسيما وأنّ الفقهاء يعتقدون بأن الأمور القلبية يندر معرفتها في مجال القضاء إلا من الشخص نفسه.

هذه الدوائر الثلاث التي تمثلها هذه السبل الثلاثة هي المقدار الذي يمكن الركون إليه، مع إمكان أوّلي لوجود مجال للمناقشة في بعضها لا نخوض فيها الآن، وأما غير ذلك فنحن نجد مُعِيقَات تمنعنا عن الأخذ بدلالة النصوص الواردة هنا في كيفية التعامل مع أهل البدع.

وبهذا يتبيّن أنّه لا يوجد أيّ تنافٍ بين حقّ الاجتهاد والإبداع في مجال الفكر الديني، وبين مبادئ مواجهة الابتداع في المجال نفسه، وبهذا التفكيك يمكننا إدارة عمليّة الاختلاف في الداخل الإسلامي والحفاظ على حقّ الاختلاف، على أن لا يؤدي هذا الاختلاف إلى التنازع المضعِف للأمّة، والله العالم.

ظواهر الابتداع في القرون الأولى

يمكن للإنسان أن يوجّه سؤالاً هنا: إذا كان هذا هو معنى البدعة وهذه هي وسيلة

تعرّفنا وتحديدنا للمبتدع، فلماذا كلّ هذه النصوص؟ هل يقوم أحد باختراع أمرٍ في الدين ثم لا يغلّفه بأمرٍ ديني، أو يحاول البرهنة عليه بعامٍ من العمومات أو مطلقٍ من المطلقات؟! إذاً فأين هي مصاديق البدعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، والتي لا يزعم لنا فيها صاحبها أنّ بين يديه دليلاً ما؟!

إنّ هذا التساؤل سيضع على تفسيرنا للبدعة ـ على المستوى الإثباتي ـ علامة استفهام كبيرة.

ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال بأنّنا قلنا بأنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يكشفون لشيعتهم مصاديق البدعة والمبتدعين، فيأخذون بكشفهم ويعملون عليه، ولولا كشف أهل البيت عليهم السلام ما كنّا نتمكّن من ترتيب آثار البدعة عمليّاً. يضاف إلى ذلك أنّ الكثير جداً من أصحاب الدعوات ما كانوا يقيمون أدلّة واهية على دعواتهم، فضلاً عن الأدلّة القويّة؛ فكثيرون كانوا يدّعون ويسيّرون الناس بالعاطفة والوجدان، وكثيرون ـ حتى في زماننا ـ يخترعون أموراً، وعندما تطالبهم بالدليل لا يقدّمون سوى استمزاجهم الشخصي، لا دليلاً من كتاب أو سنّة أو.. بل بعضهم ينهرك عندما تسأله عن دليل، ويقول لك: هذه أمور لا يُسأل عن دليلٍ لها، أو هذه فوق الأدلّة؛ فهؤلاء هم من قصدتهم الروايات، وقد كثر المدّعون في تلك القرون بلا علم ولا بيّنات، وكان الناس سذجاً يتبعون بعضهم لمكانتهم القبلية أو السياسية أو..

كما أنّ من يزيدون شيئاً في الدين بنيّة سلبية وهم يعلمون أنّه ليس من الدين قاصدين بذلك الإساءة للدين، ليسوا قلّة، لكن المهم أن نكشف عن نواياهم، وهو أمرٌ عسير جداً في مثل هذه الأمور، نحتاج فيه للكتاب والسنّة كي يخبرانا عن ذلك أو تقوم أمامنا أدلّة قضائية يقينية أو معتبرة شرعاً تثبت مثل هذه النوايا.

وبهذا نعلم أنّ نصوص البدعة من المجموعة الأولى تتحدث عن البدعة بوجودها الثبوتي الواقعي، فيما المجموعتان الثانية والثالثة تتحدثان عن التعامل مع البدعة،

وتفترض سلفاً أنّها ـ أي البدعة ومبتدعها ـ ثبتت لنا بوجودها الإثباتي، أي ما صار عندنا بدعة ورأيناه بدعةً.

ونشير ختاماً إلى أنّ نصوص مواجهة البدعة وأهل البدع يحتمل أن تقصد صاحب البدعة ومُطلِقَها فقط، ولا تعمّ من تأثر به واقتنع بما قال؛ إذ لعلّ المنصرف من عنوان (صاحب البدعة)، هو مَطلِقُها ومؤسّسها، فيما أنصاره يقال لهم: أنصار صاحب البدعة، فلو صحّ هذا الاحتمال لكانت نصوص مواجهة المبتدعين خاصّة بمطلقي البدع، لا بأنصار مذاهبهم ومقالاتهم وآرائهم.

ختام فيه درسٌ وعبرة

وأختم كلامي بالرواية التي نقلها لنا الشيخ أبو عمرو الكشي في رجاله، وصحّحها سنداً جماعة من العلماء، منهم السيد الخوئي في أبحاثه الرجالية[١]، بالسند المتصل إلى أبي العباس البقباق، قال: تدارء (تذاكر ـ تزارا) ابن أبي يعفور ومعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخلا على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فلمّا استقرّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام، فقال: «يا عبد الله! ابرأ ممّن قال: إنّا أنبياء»[٢].

لا أريد أن أعلّق على هذا الحديث، وهل الإمام الصادق عليه السلام بنفيه النبوّة يريد إثبات رأي ابن أبي يعفور حيث لم يعلّق عليه أم لا دليل على ذلك..؟ بقدر ما أريد أن أستفيد منه أنّ الخلاف بين ابن أبي يعفور وابن خنيس، وهما من الشيعة، كان كبيراً في فهم قضيّة الإمامة، لكن مع ذلك كانا يتذاكران ويتجالسان ودخلا معاً عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وجالساه، وكانا من أصحابه، ولم يطبّق عليهما أو على أحدهما الإمامُ

---

(١) أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٦٧.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي: ٣٢١.

مبادئ العلاقة مع أهل البدع، بل ظلّ يستقبل ويلتقي مع معلّى بن خنيس، ولم يقطع الطرفان ـ ابن أبي يعفور وابن خنيس ـ العلاقة مع بعضهما رغم موقفهما من فكر بعضهما، وابن أبي يعفور رمزٌ من رموز الطائفة الشيعية، وله روايات كثيرة، أما ابن خنيس فقد وقع كلام في توثيقه، وإن وثقه كثيرون، منهم السيد الخوئي[1] المعروف بنقده في علم الرجال، وقد امتدح العلماء هذين الرجلين رغم الخلافات الكبيرة التي كانت بينهما؛ فحريّ بنا ونحن في زمن رديء تحاك علينا فيه المؤامرات من كل جانب، أن نحسن إدارة خلافاتنا، ونتعلّم من هذه المشاهد التاريخية دروساً نستفيد منها في تعاملنا مع بعضنا؛ فلا نفسّق بعضنا ولا نجهّله ولا نقصيه، بل نحترمه ونمارس النقد عليه، كما يمارس هو بنفسه النقد علينا، من منطلق الحرص على تلاقح الأفكار للمزيد من التقدّم إن شاء الله تعالى، ومن شعارنا في علاقاتنا الأخوية:

﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ العَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٨).

---

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٥٧ ـ ٢٦٩، رقم: ١٢٥٢٤ ـ ١٢٥٢٥.

الفصل الأوّل

الحريات الدينية في الفقه الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

حوار مع السيد محمد حسن الأمين(*)

أجرى الحوار وأعدّه: السيد قاسم الغريفي

۞ أرحب بسماحتكم وآمل أن يكون صدركم رحباً إذا أكثرت من الأسئلة وبعض الإثارات، داعياً لكم بالتسديد،وهذه مجموعة من الأسئلة تتعلق بما يجري في الساحة العربية والإسلامية تحتاج إلى بحث ونظر ودراسة من ذوي الفكر النافذ، ولا أشك لحظة أن ذلك يحتل موقع الصدارة في اهتمامكم.

هناك سؤال يحتاج إلى جواب وعلاج في نفس الوقت، وهو فيما يتعلق بمفهوم الأمن والسلم، هذا المفهوم الذي هو من متطلبات كل عصر وخاصة عصرنا الراهن بلا شك. إن الله تبارك وتعالى أراد لهذا المجتمع أن يقوم على الأمن والاستقرار، فوضع الأسس والبرامج، وأول هذه الأسس طاعة الله وطاعة رسوله والسير على سنة النبي ﷺ وأهل

(*) مفكّر إسلامي بارز، له مساهمات عديدة قيّمة في مجال الاجتماع والسياسة والمرأة والأدب، من لبنان

بيته عليهم السلام والرجوع إلى كتاب الله والالتزام بما فيه من أحكام وتعاليم عند التنازع والاختلاف. فإذاً الكتاب والسنة أصلان عاصمان من الزلل والزيغ والاختلاف والضلال سواء للحاكم أم المحكوم؛ فلا طاعة للحاكم في عنق الرعية إذا كان من أهل الضلال.

إلا أن هناك فهماً خاطئاً أو قل ـ إن شئت ـ : تحريفاً أو وضعاً على ما ورد في القرآن والسنة النبوية المطهرة، فمثلاً يستدل بعض على السكوت والخنوع أمام السلطان الغاشم ما دام مصلياً ومعالجة أمر طغيانه بالصبر دون الثورة ومطالبة التغيير، بالحديث المروي في صحيح مسلم: «... وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم،قالوا: قلنا: يا رسول الله! أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة»[١].

والفهم الخاطئ يكمن في اعتبار وجوب طاعة الحاكم ـ على كل أشكاله ـ يمنع من القلاقل والمشاكل وزعزعة الاستقرار. وأعتقد أن ذلك شكّل عاملاً مهماً في ما وصلنا إليه من تمادي الحكّام في الظلم والجور والقمع في كل ألوانه. ودعا بعضاً إلى محاولة التغيير فأخطأ في محاولته؛ فساد الهرجُ والمرجُ. فلا بد من تصحيح لهذا الفهم.

لكن يا ترى كيف نستطيع أن نصحح والكل متمسك بما لديه وأصبح حال المسلمين أشبه بقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

وإذا لا بد من حوار وتلاق وتصحيح فكيف يمكن أن يكون هذا التصحيح وفي هذا الوقت خاصة؟ وهذا الحوار لا بد من مرتكزات يرتكز عليها؛ فما أهم هذه المرتكزات؟

مبدأ التعارف في الإسلام، تأصيل للسلم الاجتماعي

۞ الحقيقة ينقسم هذا السؤال إلى قسمين: قسم يتعلق بمبدأ السلام في الاجتماع

---

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٤.

الإسلامي وفي الاجتماع الإنساني في التصور الإسلامي، وقسم آخر يدور حول علاقة السلطة بالمجتمع. وطبيعي أن هذين المحورين يتقاطعان ويتباينان أحياناً؛ فلا بد من الإجابة عليهما بالترتيب، وأن ننظر ـ أولاً ـ إلى مبدأ السلام في التصور الإسلامي، وهنا علينا أن نلاحظ منذ البداية أن هذه الدعوة الدينية الكبرى سميت دعوة الإسلام. ولا بد لأبسط المفكرين والمتأملين أن يتساءلوا ما سر أن نسمي هذا الدين بـ (الإسلام)؟ وما علاقة هذا الدين بالسلام؟

الإسلام مشتق من السلام، وأهداف الدين الإسلامي العميقة والإستراتجية البعيدة هي إقامة السلام الاجتماعي، أي أن السلام ليس هدفاً عابراً أو مؤقتاً في الحياة الإسلامية بل هو في صلب الدين وجوهره، والله سبحانه مطلع على طبائع البشر وعلى تصرفاتهم وعلى أنماط سلوكهم. وقد توجه في القرآن الكريم إلى هذه الناحية بالذات في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣) أو قوله: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ (هود: ١١٨).

إن الله سبحانه وتعالى أشار إلى هذه الغريزة وهذه الطبيعة، أعني طبيعة الصراع بين البشر، وكان التوجيه الإسلامي باستمرار لا إلى إلغاء هذه الطبيعة من الأساس، بل بالعكس، فإنه تعالى أكد عليها: ﴿**الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ (الحج: ٤٠)؛ إذاً طبيعة التدافع موجودة. وفي المذاهب المعاصرة هناك تركيز على أن طبيعة التدافع في الكائن الإنساني موجودة؛ وبالتالي فإن للإسلام رؤيته في إدارة هذه الطبيعة البشرية؛ رؤيته الواضحة بأن جعل هذا التدافع مجالاً من مجالات الحوار، وليس من مجالات الصراع، فقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات: ١٣) صريح، وربما كان مصطلح التعارف هو المصطلح

الفريد من نوعه، وهو مصطلح إسلامي، والتعارف هو الحوار، علماً من الله سبحانه وتعالى أن كل حوار صادق ومخلص لا بد أن ينتهي إلى نتيجة يتسالم فيها الناس ولا يتصارعون؛ لأن الصراع هو نفي الآخر، بينما الحوار هو تأكيد الآخر، وعندما تحاول أن تنفي الآخر فأنت هنا لا تتجه نحو سلام المجتمعات وإنما تتجه إلى تفتيتها وتكريس عنصر الصدام والإلغاء المتبادل فيها.

في الإسلام هناك اتجاه إلى أن يكون أي حوار ـ أي التعارف ـ هو الوسيلة التي يدار فيها هذا الاختلاف البشري: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾؛ إذاً الاختلاف هو هدف داخل جوهر خلق الكائن الإنساني: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِنَتِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢) فهل خلق الله هذا الاختلاف من أجل الصراع؟! كلا؛ بل خلقه من أجل التكامل، ونظرية الإسلام في الوسيلة التي تحقق هذا التكامل هي التعارف، أي هي الحوار.

أزمة الوضع في أحاديث العلاقة بالسلطة

وأما في الشق الثاني من السؤال، وهو يتصل بشكل وبآخر بالسؤال الأول، أعني علاقة الحاكم بالمحكوم، علاقة السلطة بالمجتمع، فأرجح أن كثيراً من الروايات والأحاديث التي تكلمت عن عدم عزل الحاكم حتى وإن ظلم ما دام يقيم الصلاة أو يقيم بعض الشعائر الإسلامية هي من الموضوعات في التاريخ، وإلا هل يمكن أن يقوم الحسين عليه السلام بثورته على قصر الحمراء في دمشق، وقصر الحمراء محاط بالمساجد التي ترفع الأذان وتدعوا إلى الصلاة؛ بحيث تؤمن هذه الشعيرة الإسلامية التي ينهى الرسول صلى الله عليه وآله بموجب الحديث المزعوم عن مواجهتها... أن يقوم ليواجهها بهذه الطريقة؟! حاشا للإسلام أن يقول ذلك وحاشا للرسول صلى الله عليه وآله أن يتفوه بكلمة مثل هذه.

إن الظلم أو إدارة السلطة بصورة لا تتوافق مع الهدف الاستراتيجي للإسلام لإقامة

العدل هو مبرر كافٍ، للانتفاضة على الحاكم لتغيير هذه السلطة. وهنا أود أن أشير إلى أن فكرة ومشروع السلطة في الإسلام، وبكل أسف وخاصة بعد فترة الخلافة الراشدة التي يوجد فيها ثغرات كثيرة مع الأسف، أصبحت تأخذ شكلاً يتناقض مع مفهوم الإسلام للسلطة. صحيح أن القرآن الكريم لم يقدم لنا رؤية تفصيلية لما يجب أن تكون عليه السلطة وإنما قدم لنا مفهوم العدل، إلا أن السلطات التي قامت بعد الخلافة الراشدة ـ على الأقل ـ كانت سلطات مؤسّسة على مفهوم مختلف جداً عن الإطار الذي دعا الإسلام إلى إقامة السلطة في ضوئه، واستمد هذا المفهوم من العصور التي سبقت الإسلام وعاصرت الإسلام عند الشعوب الأخرى؛ فأنشأت الإمبراطوريات مفهوم الإمبراطورية، لهذا تلاحظ معاوية أقام إمبراطورية متأثراً بالإمبراطوريات المعروفة في عهده.

۞ نعم وقد جند معاوية لهذه الإمبراطورية المرجئة والحشوية وعدداً من الفرق الضالة، كما أتاح لعدد من المنحرفين والمنافقين ككعب الأحبار وعبد الله بن سلام باختلاق أحاديث عن لسان النبيﷺ تدعوا إلى ما يتوافق مع منهج معاوية وتعطيه الشرعية في أن يستبد باسم الله.

تخريب السلطات المسلمة الأمر بالمعروف بتحويله من فريضة إلى وظيفة حكومية!!

۞ نعم، فإنه قد جند ـ وبكل قوة ـ البعد الثقافي. ويوجد في الإسلام مبدأ وفريضة أساسية تم تخريبها، وهي ذات دور فاعل في إقامة السلطة العادلة، وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالذي فعله معاوية أن حوّل هذه الفريضة التي هي شكل من أشكال السلطة التي يقوم بها المجتمع؛ كما يقال اليوم: الصحافة هي السلطة الرابعة، وفي الإسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو السلطة التي يمارسها الناس، فلما جاءت السلطة ذات النزعة الإمبراطورية حولت هذا المرفق من سلطة حرة

إلى وظائف في الدولة، أي أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة تحدّدها الدولة وسيف من سيوفها،من هنا نشأ شكل للسلطة يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه الإسلام، ويختلف عن الهدف الذي أشار إليه القرآن الكريم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾(الشورى: ٣٨)؛ وبالتالي نشأت السلطة الظالمة، ونشأت الأحلام الإمبراطورية، ونشأت نزعة الاستبداد والتملك بما لا يتناسب مع كل المفاهيم، التي أراد الإسلام أن تقوم السلطة على أساسها.

ومع الأسف ـ كما أشرت في سؤالك ـ إنه عبر التاريخ نشأت سلطات متعددة قد تتفاوت عملية الظلم والعدل فيها، ولكن بصورة عامة أسّست هذه السلطات على غير مفهوم الشورى، وكان من نتائج ذلك أن ظلت العلاقة بين المجتمع والسلطة علاقة عدم ثقة، وفي أحسن الحالات علاقة نفي وخوف متبادل، وعندما يكون الاجتماع الإنساني بين السلطة والمجتمع ملغوماً بهذا القدر من عدم الثقة فإن ذلك يؤثر تأثيراً سلبياً وكبيراً على إنتاج هذا المجتمع وقدرته أن ينجز الحضارة التي هو مكلف بإنجازها؛ فمن هنا لا بد من نقد تاريخي لها ومن فهم تاريخي لها بين السلطة والمجتمع في الإسلام، وأن هذه السلطة أسّست بصورة منحرفة عن المفهوم الإسلامي لها.

تحويل مفهوم السلطة من البشرية إلى الإلهية

۞ إذن لا بد من الأمانة في النقل أو من فهم لأحاديث النبيﷺ وبالتالي تتم غربلة الأحاديث وفرزها وفهمها في ضوء القرآن.

۞ نعم أكيد، استطاعت السلطة التي تم تأسيسها بشرياً، ودائماً أريد أن استثني فترة الخلافة الراشدة. لا لأننا متفقون تماماً على تقييمها ولكن على الأقل تبقى مرحلة مميزة لا تشبه المراحل التي تلتها. ولأول مرة حصل في الإسلام أن الحاكم يلقب نفسه بأنه خليفة الله على الأرض، أي إن السلطة هي شأن إلهي يختص به هذا الحاكم، بمعنى أن الأوامر والنواهي التي تخرج من هذا الحاكم هي أوامر ونواه من الله سبحانه وتعالى؛

من هنا أعطيت السلطة طابع القداسة، وأصبح السلطان ناطقاً باسم الحق الإلهي على الأرض، وهذا يشبه إلى حد بعيد الفترة التي سادت فيها الكنيسة على مستوى أوروبا والتي اعتبرت نفسها أنها تملك النطق باسم الحق الإلهي على الأرض وهذا ما أصاب الإسلام.

أقول: إن الرسولﷺ تحدث عن الحاكم وتحدث عن البشر، فقال: «أطيعوه ما أقام العدل فيكم»[1] ولكن لم نلتفت إلى أن الرسولﷺ أيضاً يريد أن يكون للحاكم مواصفات؛ وهل من المعقول أن لا يكون للحاكم مواصفات وشروط؟!

من أين تستمد هذه المواصفات والشروط؟ تستمد بلا شك من الأدبيات الإسلامية، وبالدرجة الأولى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) أي إن السلطان لا يمكن أن يصبح سلطاناً إلا بشرعية بشرية أي باختيار بشري، وعندما يكون السلطان منتخباً من الناس، نعم حينئذ لا يجوز عصيانه. لماذا؟ لأنه ما دام قد تم اختياره من البشر فمعنى ذلك أن عقداً اجتماعياً قد حصل بين الأمة وبين السلطة، والسلطة ليست فرداً في الأساس، وإنما هي مجموعة من الناس تقود المجتمع؛ فإذا كان هناك عقد قائم ـ ككل العقود الأخرى ـ لا يجوز فك هذا العقد إلا بأسباب، وهي الخروج على هذا العقد؛ فالنبيﷺ لا يدعو بالمطلق إلى طاعة الحاكم، إنما يدعو إلى طاعة الحاكم بما يتناسب مع هذه الشروط وهي شروط العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، أي بمعنى لا يثور المحكومون على الحاكم إذا لم يخل بشرط من شروط هذا العقد الاجتماعي.

الديمقراطية والإمامة الشيعية

۞ هناك أمر لا ينبغي أن يغيب عنا، وهو ما يخص رأي المدرسة الإمامية فيما يتعلّق

---

(١) المصدر نفسه: ٣٣٣.

بالإمام المعصوم، إن الآيات الكريمة التي دعت إلى التشاور وحثت عليه ما كانت تعني تأسيساً لحالة اختيار الخليفة بعد رسول الله ﷺ بالشورى، وإنما نفهم من مجموعة القرائن المقالية والعملية أن مشاورة النبي ﷺ جاءت رحمة لهم، كما أنها جاءت وفقاً للظروف التي كانت محيطة بالنبي ﷺ، ولا ننسى أنهم كانوا قريبي عهد بالجاهلية؛ فمشاورة النبي لهم إنما هي لجذبهم وخلق روح التفاعل معه.

۞ ما دمت قد داخلتني وأثرت هذه النقطة، فإنني أحب أن أتكلم فيها وأقول: لماذا نريد الديمقراطية؟ والجواب على ذلك: إننا نريدها لأنها أصوب الوسائل في تكوين العلاقة السوية بين الحاكم والمحكوم. في فترة وهي فترة النبوة عند المسلمين جميعاً، وفي فترة وهي فترة الإمامة، نحن لا نعطل الديمقراطية، لكننا لا نحتاج إليها؛ لأن الديمقراطية هي وسيلة من وسائل الوصول إلى القرار الصحيح؛ فإذا كان القرار الصحيح منزلاً من السماء فما هي حاجتنا إليها؟! ولكنها فترة محدودة، محدودة حتى عند المسلمين الشيعة الذين يؤمنون بإمامة اثني عشر إماماً. وفي التنفيذ التاريخي لموضوع السلطة عزل هؤلاء الأئمة المعصومون، واستؤثر بالأمر.

ولا أستطيع أن أبرر أخطاءهم وانحرافاتهم على أنهم معصومون،لأنهم حكام بشر غير معصومين. فإذاً لا بد من أن يقوم بينهم وبين المجتمع عقد اجتماعي. وهو أن يكلف المجتمع من أبنائه لإدارة السلطة. أما لو جاء الأمر وفق ما أراده النبي ﷺ ووفق إرادة الإسلام الحقيقي بأن كان هؤلاء الحكام هم الأئمة عليهم السلام لما كنا بحاجة إلى الشورى. فإذا تسلمنا الحقيقة من السماء فهل نحن بحاجة إلى أن أقترح عليها؟! نعم المعصوم قد يشرك بعض أفراد المجتمع ببعض الأمور ولكن دون أن يكون محتاجاً إليهم، فالأمر قد جاء من السماء والمعصوم مؤيد من الله تعالى، وهذه مرحلة في حياة المسلمين أريد لها أن تدرّب المسلمين. ولو كان هذا حاصلاً فعلاً في التاريخ، أي أن الأئمة الاثني عشر عليهم السلام لو كانوا قد حكموا الأمة، لكان سيأخذ التاريخ مجرى مختلفاً عن هذه الدراما، حيث مدة ٢٥٠ سنة كافية لأن تضع أصولاً وركائز للحكم وتربي

أجيالاً على هذا النحو.

كمن يكون طفلاً فتكون عليه وصاية، فيبلغ سن الرشد وهو تحت هذه الوصاية الحكيمة؛ فسينطلق انطلاقته العظيمة عند ذلك. ولكن،لأن الإسلام حُرم هذا الحق؛ لذلك بدأت مشكلات السلطة منذ أن تولى معاوية الحكم،وبدأت النزعة الإمبراطورية في ذهن الحاكم الإسلامي.

العلاقة مع غير المسلمين بين القطيعة والتعايش، الدفاع والهجوم

۞ هناك سؤال يدور في أذهان الكثير من الشباب، من دون شك إن فقهاء المسلمين أشبعوه بحثاً ودراسة، وهو فيما يتعلق بحركة التعايش المشترك بين المسلمين والكافرين؛ فهل البراءة من الكفر والكافرين، في نطاق الرفض السلبي لفكر الكافر، يقود إلى المقاطعة الإنسانية على صعيد العلاقات الخاصة والعامة، ولاسيما في المجتمعات المختلطة التي يعيش فيها المسلمون والكافرون، أو أن هناك انفتاحاً اجتماعياً واقعياً في حركة المصالح المتبادلة، وفي نطاق التعايش المشترك؟

۞ قلت ذات مرة في مجال حواري على مستوى هذا الموضوع: إن عظمة الإسلام ليست في أن أحكامه إذا طبقت تنتج دولة عادلة، وإنما هناك عظمة غير مرئية في الإسلام، وهي أنه لو كان هناك مجتمع مختلط، يستطيع الإسلام أن يقترح صيغة للتعايش مع هذا المجتمع، فالإسلام يحترم دين الآخر والرأي الآخر، بما يعني أن إمكانية التعايش بين المسلم وغير المسلم، لا تتوقف على وحدة العقيدة، وهناك دائرة يمكن أن تكون وحدة العقيدة فيها هي الرمز الأساسي لهذا الاجتماع البشري، وهناك دائرة يمكن أن يكون التعدد هو الرمز للتعايش البشري، والإسلام لا يمنع التعايش بين المسلم وغير المسلم، بل أكثر من ذلك حتى لو كانت الغلبة للإسلام، فإن الإسلام يعطي لغير المسلم حقوقه الكاملة في أن يمارس عقيدته وأن يمارس شعائره على النحو الذي يملي علينا فكرة التعايش مع الآخر.

إن عظمة الإسلام تكمن في قدرته على التعايش مع الآخر. أما ما حصل في التنفيذ التاريخي لهذه المسألة فهو بالحقيقة شكل من أشكال العنصرية والصراع الذي لا يبرره اختلاف العقيدة، والآية القرآنية واضحة في هذا المجال: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة: ٨)، ومعنى ذلك دعوة واضحة للتعايش في حالة السلام. أما الإسلام فإنه يطلب الحد الأدنى من السلبية، وهي في حالة تعرضه للغزو أو للإخراج من الدار أو منع الممارسات الدينية، هذه هي الحالة التي يطلب الإسلام الدفاع فيها عن النفس، أما أن يبدأ الإسلام بمحاصرة المختلفين دينياً أو المختلفين عقائدياً فهذا لا يعرفه الإسلام بالمطلق. وكل ما حصل في التاريخ فهو انحراف واضح في هذا المجال. وأنا هنا أدعو في واقعنا الراهن والمعاصر إلى أن نفتش عن مأثرة للإسلام في كونه قادراً على التعايش مع الآخر. نعم،نحن فتشنا عن مأثرة الإسلام في ما إذا كانت الدولة عقائدية أو دينية أو كان المجتمع إسلامياً صافياً، ولكن الأعظم من هذا أن نفتش عن قدرة الإسلام على التعايش مع الآخر.

هل ينهي الحوار الفقهي الكلامي أزمة الصراع بين الأديان والمذاهب؟

۞ إن اختلاف المدارس الفكرية والمذاهب المسيحية والإسلامية وكل منها في المركز البشري ليس بالأمر الذي يمكن التغطية عليه. وهناك مباحثات ونزاعات بين الفرق المسيحية، ونشاهد هذا الاختلاف والنزاع في العالم الإسلامي بين الفرق الإسلامية المختلفة،حتى يقول شيخ الطائفة الشيخ الطوسي نور الله ضريحه: إن الشهادة على هذا الاختلاف هي في كيفية التفكير، ويقول السيد الطباطبائي رحمه الله: إن أسباب الاختلاف المذهبي لدى الشيعة والسنة هي في إطار اختلاف الرأي والأسلوب الفقهي واستنباط الأحكام... وينبغي أن نرى أن هذه الحفرة هل يمكن ردمها؟ وهل أن هذا الفراغ الديني يمكن ملؤه؟ ألا يمكن في نظركم إزالة الاختلاف بالمنطق والقوانين

العقلية؟ ثم ما هو أسلوب النبي في هذا الصدد؟

۞ لست ميالاً إلى الأفكار المثالية التي تذهب إلى أن الاختلاف بين المذاهب يمكن إزالته عبر طريق المنطق والبحث المستمر بين الفقهاء وبين المتكلمين، بل أذهب إلى أن السعي إلى تكوين وحدة المسلمين عن طريق الحوار الفقهي هو أمر ليس ذا جدوى كبيرة (أعني أن له جدوى ولكنها ليست كبيرة)؛ لأن الخلاف هو جزء من طبائع البشر أساساً، ومن طبائع العلم ومن طبائع النظر إلى الأمور، فالحقيقة الكلية الكاملة الصائبة لا يمكن الوصول إليها بين البشر ما دامت تتنوع وجهات نظرهم وتتنوع الزوايا التي ينظرون إلى الأمور منها، ولا أعتقد أيضاً أن هذا الاختلاف هو سبب للصراع، إنما سبب الصراع يرجع إلى اعتبارات سياسية وليس إلى اعتبارات دينية. وكنت في كثير من المؤتمرات التي انعقدت تحت شعار وحدة المسلمين أتقدم بطرح ما زلت أتمسك به حتى الآن، وهو أن الوحدة بين المسلمين لا تأتي عن طريق الاتفاق على الأحكام الفقهية فيما بينهم، لأن هذا لا يحصل.

إن الوحدة بين المسلمين تتأتى عن طريق الاتفاق على وحدة المعاناة بينهم؛ فعندما يشعر المسلمون أن أشكال المعاناة التي يعانونها هي من سنخ واحد، سواء كانوا مسلمين عرباً أم إيرانيين أم هنوداً أم بنغاليين، إذا فهموا أن شكل المعاناة واحد، فقد بدأت تقترب بينهم المعطيات وتقام بينهم جسور الوحدة. في ظل هذا التقارب السياسي سوف يصبح هذا الحوار الفقهي أكثر جدوى. أما في ظل الاختلاف السياسي وفي ظل التفرق والتمزق السياسي فإن الحوار الفقهي لن ينتج، وهو قد وجد عبر التاريخ ويمكن أن يكون بعضه يمارس الآن؛ لهذا لن يجدي ما دامت القاعدة الأساسية لم تقم. والرسول وحّد العرب ووحّد القبائل لأنه كان يدرك ـ وهو سيد المدركين ـ أنه لا يمكن فهم الدين وتطبيقه دون هذه الوحدة السياسية بين المسلمين.

ومن هنا أعتقد أن الخلاف الفقهي هو مظهر من مظاهر الإبداع ومن مظاهر العطاء ومن مظاهر حركة العقل الإسلامي، ولكن لا نريد أن نحوّل هذه المذاهب التي أنتجها

التنوع وأنتجتها العبقرية الفقهية إلى أصنام نتعبد لها. هذه المذاهب هي وجهات نظر وهي خيارات. عندما نستطيع أن نقترب سياسياً يسعنا أكثر أن نفهم ما هي هذه المذاهب. وإذا وسعنا ذلك ـ أي إذا فهمنا ما هي هذه المذاهب ـ سوف يصبح الحوار العلمي والحوار الفقهي والحوار المنطقي أكثر جدوى. أما في حالتنا الراهنة التي يظن كل مذهب أنه يقبض على عنق الحقيقة بكاملها، فإن الحوار ليس سوى إضاعة للوقت، بل أكثر من ذلك هو تأكيد لعنصر التباعد والتنافر بين المسلمين. وإذا لاحظتم في الفترة الأخيرة باتت أشكال الحوار تشبه أشكال مراهنة اللاعبين في ملعب، أي يتحاورون ليظهروا قوة الحجة، لا ليصل أحدهم إلى الحقيقة.

مهاترات الجدل المذهبي على الفضائيات العربية والإسلامية

۞ نعم، في مسألة الحوار والخلاف العقائدي في بعض فصوله بين الشيعة والسنة، لعبت بعض المؤسسات دوراً فاعلاً عبر عدد من الفضائيات المرئية في تأجيج الخلاف وتأصيله وخلق روح التنافر عبر إثارة نقاط خلافية حساسة؛ ومن دون شك، إن هذه القنوات تحركها أيدي مخابراتية لها اتصال بالموساد الإسرائيلي والأمريكي، لأن هذا أسلوب الدول الاستكبارية التي تريد دائماً تمزيق الشعوب بخلق روح التنازع والخلاف والانقسام بينهم. وقد كرست هذه القنوات بشكل كبير وتزامنت مع دخول القوات الأمريكية إلى العراق، وقد أتت هذه المحاولات للأسف الشديد أُكلها؛ فقد زاد الصراع بين المسلمين.

۞ نعم، كنت أتضايق جداً عندما أشاهد هذه الفضائيات، وهذه المناظرات، ولا أسميها مناظرات، بل هي مهاترات يقصد منها تعميق مقاصد الخلاف. وهي ذات أهداف سياسية لا شك في ذلك.

۞ كنا ننتظر منكم ومن مجموعة من علمائنا ومفكرينا أن يستنكروا هذه المهاترات، وفي نفس الوقت تدعون إلى حوار ليس من هذا النوع بل إلى حوار هادف محتوٍ على

أسس التلاق والوحدة بين المسلمين، أي حوار هادف ومجد.

۞ كنت أتمنى لو تتوجه إليّ الدعوة لأتكلم في هذا المجال، ولكنهم لا يدعونني ويدعون أمثالي لأنهم يعرفون جيداً أنني سوف أتحدث بغير ما يريدون وما يهدفون.

حاجات تحديث الخطاب الديني

۞ تثار الآن قضايا عديدة ومهمة حول مسألة تجديد الخطاب الديني أو تحديثه من باب تشكيل مفاهيم الحداثة في الوضع الراهن لخدمة الصالح العام، دون أيّ أبحاث حقيقية تقترب من الدين نفسه تفكيكاً وفهماً وتحليلاً وتركيباً. فهل يجد سماحتكم أن تحديث الخطاب الديني اليوم بحاجة إلى إعادة قراءة كل ما كتب من تاريخ أكثر ثناياه يشوبها التقديس الذي ليس له معنى في هذا المجال، وكثيرةٌ هي المسائل التاريخية الواردة في هذا الباب ومنها ما سمي تاريخياً بـ(حروب الردة)؟ أم أن هناك ركائز لا بد من الاستناد إليها لتحقيق ذلك؟

۞ عندما يجري الكلام عن تحديث الخطاب الديني، علينا أن نهتم بالموضوع اهتماماً يوازي أهمية الخطاب الديني، لنستعيد في تصورنا وفي رؤيتنا طبيعة الإسلام نفسه. هل يجوز أن نقول: (إسلام حديث) و(إسلام قديم)؟ وهل يجوز أن نقول: إسلام متطور وإسلام متخلف؟ هنا نتوقف لنقول: إن الإسلام واحد والإسلام دعوة ذات جوهر واحد. ولكن ذلك لم يمنع المسلمين الذين تعاطوا مع النص الإسلامي أن يكونوا فريقين: فريق يقرأ هذا النص بصورة ما أو يكتفي من قراءة هذا النص بالقراءات السلفية التي قدمها السلف الصالح وغير الصالح،وفريق آخر لديه قراءة للإسلام تأخذ بنظر الاعتبار أن الإسلام دين خالد وأنه ينفتح باستمرار على إمكانيات كبيرة للفهم.

وهنا لا بد أن نقف مع وجهة النظر الثانية، أي أن الإسلام لم يجر تفسيره مرة واحدة وللأبد وكان على الأجيال المسلمة الأخرى أن تأخذ بهذا التفسير مرة واحدة وإلى

الأبد، وإلا لم يعد ديناً خالداً، ولم يعد القرآن ديناً خالداً، إذا تم استيعاب القرآن في مرحلة واحدة استيعاباً كاملاً أصبح القرآن موجهاً إلى تلك المرحلة وانتهى تأثيره ويجب أن نبحث عن مصادر أخرى. أما والقرآن موجّه إلى الإنسان، وهو مظهر من مظاهر الكون؛ **لأنه يوجد لدينا (الكون، القرآن، الإنسان) ثلاثة عناصر هي في حوار دائم وعلاقة جدلية دائمة. فنذهب إلى الكون لنحصل منه على معلومات، ونعود إلى القرآن ونقرأه في ضوء هذه المعلومات، ومن ثم نقرأ القرآن ونأخذ منه المعلومات** ونفسر هذا الكون.

ومن هنا ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ بمعنى أن التأمل دائم بين هذه المحاور الثلاثة. إذن القرآن لا تتوقف قراءته عند زمان واحد. وبالتالي عندما نقول بالتحديث ماذا نعني؟ نعني أن نقدم قراءتنا الخاصة أيضاً، أي قراءة عصرنا للقرآن الكريم، وهذا أمر جداً ضروري، ولا يعني أن نلغي قراءات العصور السابقة بل العكس هو الصحيح، إن التراث وقراءة القرآن تراث، وليس القرآن تراثاً، بل قراءته هي تراث، وتفسيره هو تراث؛ فيجب أن نقرءها ولكن لا يجب أن نتوقف عندها، ومن هنا لابد من تحديث الخطاب الديني، من حيث احتكاك القراءة القرآنية بالعصر، أي يجب أن تكون القراءة متحركة، مطردة، متغيرة. وهذا عنصر تمليه الطبيعة الخالدة للقرآن الكريم. وتحديث الإسلام يعني تحديث الرؤية الإنسانية للإسلام، وليس تحديثاً للإسلام نفسه، وهذا ما حصل في التاريخ، فنحن نجد أن هناك مراحل في تاريخ المسلمين نشأت فيها اتجاهات فكرية واتجاهات عقائدية واتجاهات كانت تختلف عما سبقها، فلماذا لا يكون لنا نحن ـ ونحن في عصر العولمة وفي عصر الانترنت ـ متغيرات كبرى أو محاولات للقراءة الحية للقرآن؟

وأود أن أذكر بما قاله السيد الشهيد الصدر رحمه الله ذات يوم في النجف الأشرف في تسمية هذا النوع من القراءة بـ(القراءة الموضوعية)،أي التي نذهب فيها إلى القرآن، ونحن نحمل حصيلة من المعلومات والمعطيات الجليلة، فنعرضها على القرآن، ثم

نرجع إلى هذه المعلومات في ضوء ما عرفنا من القرآن الكريم. وبهذا المعنى لا بد من هذا التحديث لكي تكون الدعوة الإسلامية دعوة مستمرة، وليست دعوة قاصرة على ما أنجزه السلف.

الإسلام والتعددية الدينية

۞ دعني سيدي انتقل إلى ظاهرة أخرى وهي أيضاً من متطلبات العصر، وهي ظاهرة التنوع الديني لكونها اليوم ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل،فهذه الظاهرة من أكبر الإثارات أو التساؤلات المطروحة أمام الفكر الديني اليوم. كما أن وجود المجتمعات التي تتعايش في أوساطها قيم وتعاليم دينية مختلفة ومتباينة وما تمليه هذه المعايشة من ضرورة توسيع العلاقات الاجتماعية وما أحدثته وتُحدثُهُ ثورةُ الاتصالات على أعتاب الألفية الثالثة. كل ذلك أو بعضُه ربما يكون سبباً لأن نمنحَ هذه المفردة الحيوية أهميتَها المطلوبة. والسؤال الذي ينبثق من هذا الاستهلال.. هو: كيف السبيل لفهم أفضل وتقدير أرجح لظاهرة التنوع الديني هذه..؟ هل واحدةٌ فقط من العقائد الدينية مثلاً هي الأصل والأجدر من غيرها بالتصديق والاعتقاد وأنها الدين التام الكامل، فيما العقائد والديانات الأخرى كلها باطلة، أو منسوخة..؟ وأنها متبنيات بشرية غير حقيقية (أي لا علاقة لها بالوحي، أو السماء)؟ بكلمة أخرى: هل يمكن أن نرى نور الحقيقة في جميع الأديان العالمية واعتبارها وبلا استثناء تجلياً متبايناً لمرايا مختلفة ينعكس فيها هذا النور الساطع، وتترشح عنه فكرة الخلاص الكبرى...؟ وإذا كان وارثو دين واحد محدد بعينه هم وحدهم الذين يشملهم الخلاص فأين سيكون موضوع الرحمة والعطف الإلهي؟ وكيف يمكن تفهم الهداية الربانية لبني البشر؟

ومن ناحية أخرى، إذا كانت فكرة الخلاص محتملة أو واردة لجميع وارثي الأديان على اختلاف مللهم ونحلهم ومعتقداتهم وبلا استثناء وعلى حد سواء، فكيف يمكن تبني فكرة الخلاص مع هؤلاء البشر المختلفين في الرؤى ووجهات النظر والاعتقادات

والقناعات؟ هذه الأسئلة المهمة والشائكة والمربكة هي الحصاد الطبيعي أو الإرث الطبيعي لإشكالية التنوع الديني المطروحة في عالم اليوم. فكيف يمكن لك ـ بكونك مفكراً إسلامياً كبيراً ـ أن تتعاطى مع هذه الأسئلة؟

✿ **أولاً أود أن أهنأك على صياغة هذه الأسئلة ودقة التعبير، وهو سؤال مهم جداً وله مداخل كثيرة، وأود أن أدخل إليه من مدخل خاص، هو الرواية المشهورة عن النبيﷺ «تفترق أمتي ثلاثاً وسبعين، فرقة ناجية والباقي في النار»[1] هاهنا** أضيق من الإطار الذي طرحه السؤال؛ فالسؤال طرح الاختلاف بين الأديان والملل والمذاهب والأديان الوضعية والأديان السماوية وغيرها. بينما هذا الحديث يتكلم عن أحداث للأمة الإسلامية. والحقيقة، كثير من الأحاديث مشكلتها تتأتى من الفهم السطحي لها. إذا تأمل الإنسان بينه وبين نفسه يتساءل: هل من المعقول أن واحداً من ثلاث وسبعين من المسلمين هو الناجي والباقي في النار؟! هل كان الرسول يعني ذلك بمعناه الظاهري؟ أم أن علينا ـ وخاصة في الأحاديث النبوية ـ أن نتعمق وأن نكون مسؤولين اتجاه تفسيرها واتجاه الموقف منها، إنه لا يريد القول بالمطلق: (اثنين وسبعين فرقة في النار وفرقة واحدة هي الناجية) بل يريد القول: إن الإسلام سيفترق على مذاهب لمعرفتهﷺ بأن العقول البشرية وأن مجالات الاجتهاد وآفاق الاجتهاد والمؤثرات الاجتماعية والتاريخية و... سوف تنطلق وتوزع الإسلام على فرق متعددة،يدرك ذلك وأن ذلك من طبيعة البشر.

إذن ما هي الفرقة الناجية؟ الفرقة الناجية هنا لأنها تتحرى الحقيقة وتبذل وسعها في معرفة الحقيقة، فإذن هي فرقة لأنها ناجية وليست ناجية لأنها فرقة، بمعنى أن بين هذه السبعين فرقة هناك مجموعات تكدح وتعمل على معرفة الحقيقة الدينية وتلتزم بها، فسميت هذه فرقة، أي أن هذه فرقة من ثلاث وسبعين فرقة وسميت فرقة، لأنها

---

(١) انظر على سبيل المثال: ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذهب الطوائف: ٥٢٧.

ناجية. فإذا اتسعت الدائرة وتأملنا في بقية الأديان والمذاهب والمعتقدات في عالمنا المعاصر سنذهب إلى دائرة أوسع، وهي دائرة الأديان السماوية أو ما يسمى بأهل الكتاب، فلو نظرنا إلى موقف الإسلام من أهل الكتاب لوجدنا أنه يمكن أن نرى أن **هذه الفرق أيضاً تدخل في نطاق الفرق الناجية وغير الناجية، وذلك يتوقف على ممارساتها لإيمانها الصحيح، لأن الإسلام كما نعلم ليس سوى تطور أو تتابع للأديان الإبراهيمية التي تسمى بالأديان السماوية، ويسمى أتباعها بأهل الكتاب. وبالتالي نجد** أن القرآن الكريم حث على احترام أهل الكتاب وعلى الحوار فيما بيننا وبينهم. ونحن نعتقد بأن العدالة الإلهية لا يمكن أن تعاقب مسيحياً عاش في مكان لم يصل إليه الإسلام، ولم تصل إليه التفاصيل، والتزم التزاماً كاملاً بالقيم الدينية والروحية لدين المسيحية... لا يمكن أن يعاقب هذا الإنسان على ذلك. فإذا تجاوزنا حتى المذاهب السماوية وذهبنا إلى الأديان الوضعية، ولا أدري ما إذا كان هناك أديان وضعية،لأننا نشك ولا يوجد لدينا أدلة مثلاً أن البوذية دين صنعه فرد أم وحيٌ ما أتى به، ولكن لنفترض أنه انبثق من فرد متنور اطلع على الحقيقة الكونية بصورة عامة وأنشأ مجموعة من المبادئ، أعني مبادئ الخير والعطاء مما هو متصل بمقاصد الشرائع الدينية، يعني لو وصل الإنسان ـ وفق الأطروحة التي قدمها ابن طفيل في كتابه الفلسفي المشهور ـ إلى الحقيقة بمجهوده العقلي ووصل إلى التمييز بين الخير والشر والحب والكراهية والعدل والظلم، فهو أيضاً مكافأ على ذلك. وبالتالي فإن الرحمة والرعاية الإلهية لا تحاسب البشر كما يحاسب البشر بعضهم بعضاً.

الإسلام دعوة إلى التعايش مع كل هذه الفرق، لا يضع حداً فاصلاً يمنع فيه التعايش بين المسلم وغير المسلم، سواء كان غير المسلم، كتابياً أم غير كتابي، فالإسلام وضع أنظمة تسمح بهذا اللون من التعايش وتقر بهذا النوع من البشر الذين لم يتعرفوا على الإسلام، فكيف أعرّفهم على الإسلام دون أن أصوغ منهجاً للتعايش معهم؟! وبالتالي فإن القول بأن الله سبحانه وتعالى جعل الجنة لكمية محدودة من البشر بغض

النظر عن الأعمال الصالحة التي يقوم بها البشر على تنوّع أديانهم... قول لا ينسجم مع شمول الرحمة الإلهية للإنسان بما هو إنسان.

حرية التعبير وأزمة العنف في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

۞ ونحن نعيش في عصرنا الراهن: العنف والتطرف والإرهاب، هذه المفردات الفاسدة التي أخذت شرائح بعض المجتمعات إلى الانحدار والتي أوسعت الأمة شراً،لا بد من وقفة لدراسة أسباب ذلك كله، وعند دراستنا لأهم العوامل والأسباب لما يحدث اليوم من قتل وإرجاف، نجد أن المجتمع الإسلامي شهد تطورات سياسية وفكرية كبيرة، فبعد وفاة الرسولﷺ بقي الحكم أقرب للنظام الجمهوري حيث تم اختيار أربعة خلفاء بأساليب متنوعة، واستمر العهد الراشدي تسعة وعشرين عاماً. ثم تحول نظام الحكم الإسلامي إلى نظام ملكي وراثي بدءاً من الدولة الأموية ثم الدولة العباسية ثم الدولة الفاطمية إلى الدولة العثمانية.

وخلال هذه العهود الطويلة لم يتجسّد البناء النظري لحرية التعبير، التي كفلها القرآن الكريم، على أرض الواقع إلا نادراً في ظل تلك الأنظمة الدكتاتورية. صحيح أن هناك بعض الحوادث المنفردة التي ارتفع فيها صوت معارض بوجه الخليفة أو ولاته وحكومته، ولكن لم يقبل فيها ذلك الصوت إلا نادراً. ويعود ذلك إلى طبيعة الخليفة وخلفيته الفكرية والسياسية والدينية وإلى طبيعة الصوت المعارض والظروف السياسية آنذاك. ولكن بشكل عام لم توجد حرية التعبير في المجتمع الإسلامي إلا في حدود ضيقة أو في أمور لا علاقة لها بالسياسة والسلطة. وللأسف بقيت المبادئ الإسلامية العظيمة التي تؤكد حرية التعبير مجرد أفكار ونظريات.

إن هذه المبادئ الإسلامية لم تجد طريقها للتجسيد على أرض الواقع، ولذلك أدت النزاعات السياسية إلى صراعات مسلحة وأعمال عسكرية بين المعارضة والسلطة، ولم يكن هناك خليفة أو سلطان قادر على الاستماع إلى نقد معارضيه ومواقفهم الرافضة

لحكمه، ولذا صار الموت هو الأسلوب الوحيد لانتقال السلطة من خليفة إلى آخر، سواء بالموت الطبيعي وصعود ولي العهد أم الانقلاب العسكري واغتيال الخليفة أم مؤامرة داخل البلاط تنجح في قتله أو عزله. وفي ظل ذلك القمع السياسي المنظم لم يكن بالإمكان أن يعبّر الناس عن آرائهم بحرية، فاضطروا إلى العنف والقوة؛ فكيف يمكن إيجاد سبيل للتعبير مختلف عن هذا التعبير المشوب بالعنف والقسوة؟

۞ الحقيقة أن السؤال يقدم إجابته بنفسه، وقد أجبتم بلباقة ومعرفة بالأسباب الحقيقية لظاهرة العنف، لأنكم سلطتم الأضواء على تاريخية السلطة في الإسلام؛ ففسرتم الجذور التاريخية لظاهرة العنف المعاصرة. وأن ظاهرة العنف المعاصرة ليست إلا وليدة سوء فهم أو سوء استخدام للسلطة في الإسلام بحيث بدا أن كل تغيير لا بد أن يتم بصورة من صور العنف، كما هو في التاريخ كثورة الزنج وما شابهها. إن تلك الثورات رسخت في الوجدان الإسلامي أن عملية التغيير مرتبطة بالعنف. وهذه مسألة خطيرة جداً؛ لأنه بالرجوع إلى أدبيات الإسلام نجد أن عملية التغيير عملية تاريخية وإنسانية، وعملية تدريجية، وأنها إصلاحية ميالة إلى العنف.

العنف مظهر من مظاهر الاستبداد، فكل عنف يقابله عنف مضاد. من هنا أنا أفسّر ظاهرة الأصوليات أو التيارات السلفية اليوم التي تأخذ شكل العنف في مواجهة حكومات العالم، بوصفها استمراراً لهذا النمط التاريخي الذي تعرفنا عليه، والذي قُيضَ للسلطة فيه أن تؤخذ غلاباً وغصباً. وهنا لابد لي أن أذكر رؤية أحد علماء الاجتماع الإسلاميين، وهو ابن خلدون الذي قسم السلطة إلى ثلاث أقسام: سلطة طبيعية وهي سلطة القهر والغلبة، فمن يقهر ويغلب يغدو هو السلطة وشرعية السلطة تقوم على القهر والغلبة، وهذه السلطة الطبيعية هي السلطة البدائية، أي سلطة الغاب. أما في الاجتماع البشري فلا يمكن قبول هذا النوع من السلطة.

أما الشكل الثاني من السلطة فهو سلطة العقل، وإذا توسعنا في وصفه لهذه السلطة وجدنا أنها تشبه إلى حد كبير السلطة الموجودة في العالم المتقدم اليوم، أي هي السلطة

التي تقوم على عقد بين الناس وبين حكامهم. ثم يتكلم عن مفهوم آخر متقدم وهو ظاهرة السلطة الدينية، وهنا ينفرد ابن خلدون في الكلام عن ظاهرة السلطة الدينية، ويقول بأنها تأتي بعد تربية طويلة للإنسان على قضايا الحق والعدل والحرية، فيصبح تقريباً بغير حاجة إلى السلطة.

نحن في العالم الإسلامي ـ بكل أسف ـ ما زلنا في الطور الأول من السلطة، سلطة القهر والغلبة حتى في الأنظمة السياسية التي نشأت بعد انهيار الدولة العثمانية، أي انهيار الكيان السياسي للمسلمين، فإن الدول التي نشأت تدعي العلمانية نشأت على أساس القهر والغلبة، حيث يقوم ضابط في الجيش بانقلاب عسكري ويقف على رأس السلطة، ويفرض نفسه بقوة القهر والغلبة. وهكذا تجري الانتخابات، الانتخابات الشكلية.

إذن الإصلاح أين يبدأ؟ يبدأ هنا في تعبئة المسلمين بأن للسلطة شرعية، وأن هذه الشرعية تأتي من انتخابها، أي من رضا الناس بها واختيارهم لها، فعندما تقوم سلطات في العالم الإسلامي بهذا المعنى لا يعود هنالك مبرر للمواجهات العنيفة؛ لأن السلطات قامت في العالم الإسلامي على أساس القهر والغلبة، إذاً فردود الفعل التي ستكون بين التيارات السياسية ستكون أيضاً ردوداً عنيفة.

فيما لو اعتدنا الشورى أو الديمقراطية لكانت عملية الإصلاح تجري وفق هذا الدستور، ووفق هذه القوانين المعتمدة داخل المجتمع وداخل السلطة. أما ما دامت السلطة تستمد شرعيتها من القهر والغلبة؛ فمن الصعب أن نلجم هذه القوى والتيارات العنيفة التي تقتل بهذه الصورة التي لا تشبه بوجه من الوجوه قيم الإسلام واحترام الإسلام للكائن الإسلامي. إنها مجرد مظهر من مظاهر الانخراط العنيف عن سوء اختيار السلطة، واستبداد السلطة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التيارات التي تقوم ضد الغرب ـ ضد أمريكا وضد إسرائيل ـ تيارات العنف هذه أيضاً هي صورة من صور غياب العدل العالمي،

بحيث تبدو أنها الوسيلة الوحيدة لمواجهة القهر الذي تمارسه القوى العظمى. من هنا رأينا أن مكافحة الإرهاب لا يمكن أن تحقق نتائجها من خلال الأطر العسكرية والإمكانات العسكرية الأمنية الكبيرة؛ لأنها بالتالي ليست جيشاً محدداً، وليست المشكلة مشكلة عسكرية إنما هي مشكلة اقتصادية ومشكلة اجتماعية،ومشكلة أمن، ومشكلة حقوق طبيعية، وعندما لا يتم وزن هذه الأمور بميزان الحق بحيث تنال هذه الشعوب التي تظهر فيها تيارات العنف حقوقها، فإن تيارات العنف ستستمر في القيام بهذه الحركات العنيفة التي لا تتلاءم مع الإسلام بلا شك ولكنها تتلاءم مع الفعل ورد الفعل، مع الطبيعة البشرية الميالة للعنف.

أزمة الديمقراطية والاستبداد والغزو

۞ الديمقراطية اليوم شعار المجتمعات التي تحمل ادعاء الحضارة وحكم الشعب للشعب، ومن الطبيعي أن هكذا حالة تقترن بالمفاسد والمظالم؛ لأن الناس وفق هذه الرؤية يرسمون نهجاً لأنفسهم، وليس الله، والناس يَخدعون ويُخدعون، يظلمون ويُظلمون. لقد ارتكبوا أعمالاً شريرة كثيرة وتحريفات ومنافسات مخيفة باسم الديمقراطية، وبالنتيجة أثاروا أجواء تعتبر من المخاوف الشديدة التي يعاني منها البشر اليوم.

هناك تدخل في كل بلد اليوم باسم ممارسة وتوسعة الديمقراطية، ممارسة القوة للسيطرة على مصير الإنسان. هناك تدمير باسم إعطاء الحرية، وأعطوا بعض الأمور طابعاً مثالياً فيما هي أسوء من كل ما يتنافى والمثالية. إن الذهنية الاستكبارية تخالف المباحثة والمرونة والمداراة. والمهم بالنسبة لها إخضاع الناس وإثارة الخوف والاغتيال وإسقاط الأنظمة الشعبية والإنسانية وقمع الحالة الحماسية والرأي العام وتغليب الاستبداد والقوة، وهو أمر يشاهد بوضوح اليوم في المجتمعات الكبيرة التي تزعم الحضارة.

كيف تنظرون إلى هذا الوضع؟ وكيف لمجتمعنا اليوم أن يدرك هذا كله؟ وما هي مسؤوليته اتجاه ما يخطط له من قبل هذه القوى الاستكبارية؟

۞ بكل أسف، يمكنني القول بأن الأزمة الناشئة عن العلاقة بالدول الكبرى هي أزمة الكيل بمكيالين والوزن بميزانين والمعيار بمعيارين. ليست المشكلة في الديمقراطية وفي سوء استخدامها، إنما المشكلة في أن الديمقراطية التي يمكن أن لا نقدّم ملاحظات كبيرة عليها داخل المجتمع الأمريكي نفسه، نعجب كيف لمجتمع أو لدولة تؤمن بالديمقراطية أن لا تكون هذه الديمقراطية معياراً أخلاقياً في علاقتها مع دول أو شعوب أخرى؟! حيث يجري تطبيق الديمقراطية بدرجة عالية ضمن المجتمع الأمريكي وضمن المجتمعات الأوروبية، ولكننا لا نرى أن هذه الديمقراطية تسود العلاقات الدولية نفسها، يعني هذه الدول التي يحاكم فيها رئيس على خطأ ما ويصبح ضعيفاً أمام القضاء والقانون كما حصل لمجموعة من الرؤساء الأمريكيين.. هي نفسها تطلق يده في الدول والمجتمعات الأخرى على نحو لا يلقى فيه أي حساب.

إذن، هناك نقص في شمولية الديمقراطية، لأن الديمقراطية، مهما يكن لنا عليها من ملاحظات (أستعير هنا تعبير أحد الدستوريين الذي يقول: إن الديمقراطية ليست أفضل الأنظمة ولكنها أقل الأنظمة سوءاً. وهو كلام صحيح)، لكننا نحن المسلمين بحاجة إلى الديمقراطية، أعني بمفهوم الشورى، يجب أن نطور مفهوم الشورى الذي هو مفهوم قرآني ليغدو شبيهاً بالديمقراطية الصحيحة التي ضاف إليها عند المسلمين البعد الروحي والبعد الديني والعقائدي، وبهذا تسلم الديمقراطية من هذه الازدواجية التي أشرنا إليها، أي ثنائية المعايير عند المسلمين عندما توجد الديمقراطية عند المسلمين الذين يلتزمون بأحكام دينهم لن تكون مزدوجة المعايير، يعني ديمقراطية للمسلمين واستبداد ضدّ الدول الأخرى. والمسلمون بحاجة إلى الديمقراطية، وأنا أعتقد أن المسلمين إذا كانوا ملتزمين بأحكام الديمقراطية فلن يختاروا سلطة تتنافى مع دينهم ومع مقوّمات دينهم. ولنفترض أن هناك مجتمعاً إسلامياً اختار السلطة على أساس غير

ديني، ومجتمعاً إسلامياً آخر قامت فيه السلطة على أساس إسلامي ولكن بدون اختيار الناس، كأن يقوم مجموعة من الضباط بانقلاب عسكري، يقولون: إننا نريد أن نطبق الإسلام، لكن في مجتمع آخر قامت السلطة بالانتخاب ولكن ليس على أساس إسلامي، **ففي العمق انطلاقاً** من رؤيتي الإسلامية أرى أن الشرعية هي للنظام المنتخب حتى ولو لم يكن إسلامياً، في مواجهة النظام القهري حتى لو كان إسلامياً؛ لأنه لا ضمانة لهذا النظام الذي يرفع شعار الإسلام لا يؤمن بحرية المسلمين ... لا ضمانة لاستمراره إسلامياً. بينما في المجتمع الذي اختار السلطة غير الإسلامية توجد فرص كثيرة لأن يختار في المرة القادمة، سلطةً تطبق الإسلام وتطبق معاييره.

الإسلام الليبرالي: المقولة والمفهوم والموقف

۞ من المفردات المطروحة في عصرنا الراهن (الإسلام الليبرالي)، ولتقييم طبيعة الإسلام الليبرالي و آفاقه السياسية، يتحتم علينا القيام بتفحص دقيق لصفة «الليبرالية» تلك التي نربطها بالإسلام، كونها مفردة غامضة تنطوي على الكثير من المعاني التي تتدرج تدرّج الطيف و لا تقف عند مفهوم واحد محدد. و السؤال الأهم الذي ينبغي الإجابة عليه قبل البدء بتأمل موضوعة الإسلام الليبرالي هو «ما الإسلام»؟ فهذا السؤال لا يمكن التقليل من أهميته بأي حال من الأحوال.

۞ لست ميالاً لاستعمال مصطلح الإسلام الليبرالي، ولكنني ميّال إلى اكتشاف القيم الجوهرية والإيجابية في النزعة الليبرالية التي نشأت في سياق التطور الغربي للمجتمعات السياسية في الغرب. ومن دون شك أن الليبرالية والحرية وقيام المجتمع على النظام الحر وحرية الفرد بالذات، أنا أنظر إليها بإعجاب حينما أرى هذه المجتمعات قد استطاعت أن تتخطى أطواراً كثيرة في تقدمها، ولكن أظن أن الاجتماع الإسلامي لا يمكنه أن يكون ليبرالياً بالمعنى الغربي للكلمة، ذلك أن لدينا نحن المسلمين رؤية للإنسان وللكون وللتاريخ، ففي الليبرالية توجد حرية الفرد المطلقة

وعدم التدخل في شؤونه الخاصة بصورة مطلقة أيضاً. فنشهد الآن مثلاً في الغرب أن عدم وجود نظام أو نسق للقيم الأخلاقية جاء بسبب هذه الليبرالية، ونجد أن هناك مفاسد كثيرة يشهدها المجتمع الغربي. أنا أعتقد أن المجتمع الإسلامي محصّن ضد هذا النوع من الليبرالية، فبقدر ما يحتاج المجتمع الإسلامي إلى جرعة الحرية الكبيرة جداً، بقدر ما هو محتاج إلى هذه القيم الدينية والأخلاقية. فيمكن إذن أن نأخذ من الليبرالية حسناتها ولكن لسنا مجبرين أن نأخذ سيئاتها. ونحن ننتمي إلى نسق قيم جاء به الإسلام. ففي المنطق الليبرالي يحق للإنسان أن يشرب الخمرة وأن يزني و... ولكن أين هي نتائج ذلك في المجتمع الغربي؟! أين تفكك الأسرة في المجتمع الغربي؟! أين المفاسد والظلم الذي يقع على المجتمع الغربي؟ من هنا فالليبرالية ـ بمعناها السياسي وبمعنى حرية الفرد أن يقول وأن يقرر وأن يكون فاعلاً في المجتمع ـ مدعوون إليها نحن المسلمين، وإلى الأخذ بها، لأنها من المسائل الضرورية والحيوية في الاجتماع الإسلامي، دون البعد الأخلاقي فلسنا بحاجة إليه لأن عندنا نسقاً قيمياً يؤمن به المسلمون ويشكل عاصماً لهم دون الوقوع في السلبيات التي وقع فيها الغربيون أنفسهم.

ما هي الحضارة؟ وما هو تعريفها ومكوّناتها؟

❁ حديث الحضارة الإسلامية حديث أكثر الكتّاب والباحثين في هذا العصر، سواء منهم المسلمون أو غيرهم، فأكثر المؤلفات التي تظهر، ومعظم المجلات الفكرية التي تنشر، تحفل بأحاديث مسهبة ومكررة عن الحضارة الإسلامية ومدى أهميتها في عصر ازدهارها الغابر، غير أن جلّ بحوث هؤلاء الكاتبين، إنما يتناول من الحضارة الإسلامية بياناً وصفياً لمنجزاتها وإعجاباً بمظاهرها وآثارها، حتى عجت مكتباتنا بعشرات بل بمئات المؤلفات الضخمة، وهكذا المقالات المتنوعة عنها، حيث يتغنون بها بألفاظ الإعجاب والإكبار. وفي يقيني أن هذه الطريقة في الحديث عن الحضارة الإسلامية من

شأنها أن تثير في أذهان القراء مشكلات، بل معضلات، تصرفهم عن التنبه إلى دواعي الإكبار لتلك المظاهر الحضارية مهما بلغت أهميتها وارتفعت قيمتها؛ فإن القارئ سيجد نفسه منجذباً عن التأمل في روعة تلك الحقائق الباسقة تدبر بعد إقبال وتتحجر بعد طول نمو وازدهار!

ولكي نتناول هذا الموضوع ـ أعني الحضارة الإسلامية وسرّ ازدهارها وعوامل تحجرها ـ دعنا سيدي أولاً أن نتعرف على معنى الحضارة وتعريفها،ما هو تعريف الحضارة؟ فكثير من المفكرين وعلماء الاجتماع عرفوا الحضارة أنها ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة. إلا أن بعضهم كأبي الأعلى المودودي عرف الحضارة في كتابه (الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها) أنها مجموعة المبادئ والعقائد والأفكار والأصول التربوية التي تثمر لوناً من ألون الحياة الاجتماعية بمقوماتها المختلفة. كما يُشْكِل الكثير من المفكرين على هذا التعريف معتبرين الحضارة على هذا الأساس صفة للناس والجماعات وليست صبغة على الأرض! وهكذا نلاحظ مالك بن نبي يعبر عن الحياة بالزمن وعن الكون بالتراب وذلك في كتابه (شروط النهضة)؛ فكيف تعرفون الحضارة؟

۞ قد يختلف المفكرون وعلماء الحضارة في تعريف أو مفهوم الحضارة، ولكنهم يلتقون بلا شك على مجموعة المفاهيم والصفات، ويعرفون بها يتناول المعطيات والثمرات التي تنجم عن ممارسة شعب أو أمة من الأمم للحياة. وما ينتج عن هذه الحياة من قيم ومفاهيم ومنجزات على الصعيد الفكري والأدبي والفن والفلسفة، وسائر منجزات الفكر، ويضاف إليها أيضاً العادات والتقاليد الاجتماعية التي تتكرّس في هذه الأمة.

ومن ثم، فعندما نريد أن نعرف الحضارة، نميل إلى أنها مجموعة المنجزات الفكرية والإنسانية في مجالات الحياة والأدب والفن والاجتماع والعلوم، فهذه هي الحضارة التي تختلف بين عصر وعصر وأمة وأمة، والتي يمكن أن نطلق اسمها وعنوانها أو

اسمها على الحضارة الإسلامية،كما يمكن أن نطلق هذه الكلمة اليوم على حضارة شائعة ولها طابع الانتشار وهي الحضارة الأوروبية وما يلابسها من معطيات في مجال الفنون والآداب والعادات والتقاليد، وهذا هو برأينا معنى الحضارة وما تتضمّنه هذه الكلمة من مصاديق.

أسباب تراجع الحضارة الإسلامية

۞ يوعز بعضٌ تحجّر الحضارة الإسلامية بعد ذاك الازدهار العجيب إلى التقوقع على الذات، وعدم الانفتاح على العالم الآخر، مثل الكاتبة والمستشرقة الألمانية (زيغرد هونكة) في كتابها (شمس العالم تسطع على الغرب) ما تقولون في ذلك؟

۞ يمكن أن يقال الكثير حول تراجع الحضارة الإسلامية وتقوقعها عن الإبداع. وقد كتب وقيل الكثير في هذه المسألة، وخصوصاً في عصر النهضة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وهذا سؤال طالما طرح وقد قيل الكثير في شأنه. إلا أننا نميل إلى أن العوامل التي تجعل من حضارة ما تتراجع أو تتجمد هي كثيرة ومتنوعة وليست عاملاً واحداً.

فالقول بالجمود هو قول صحيح، ولكن لا يفسّر لوحده هذا التراجع الذي أصاب الحضارة الإسلامية. ويمكنني هنا أن أشير إلى عامل من هذه العوامل الفاعلة على مستوى الحضارة الإسلامية وتراجعها، يمكن للباحث وللمتأمل ولمن يراجع تاريخ الحضارة الإسلامية وتاريخ ما بعد هذا التراجع،أن يلحظه، وهو أننا ـ كمسلمين وكاجتماع إسلامي ـ لأن الحضارة بالنهاية هي سمة الاجتماع الإسلامي وليست سمة الأفراد، حيث انتشرت العلوم وازدهرت ترجمة الآثار والكتب والعلوم غير العربية والإسلامية كالفلسفة اليونانية، فمثلاً نلاحظ أن علماً من هذه العلوم لم يجر الاهتمام به كما ينبغي،أو لم يجر هذا الاهتمام على الإطلاق. ولم يوضع هذا العلم في أيدي العلماء والمفكرين والباحثين الذين استطاعوا أن يصلوا ببعض العلوم الإنسانية والفلسفية إلى

حدود عالية وكبيرة، أعني العلوم السياسية. والسبب في ذلك ـ كما أعتقد ـ أن العلوم السياسية كانت السلطة في الإسلام تفضل أن تجعلها موضوعاً من موضوعات الدواوين، ولا تترك أمرها للمفكرين والباحثين؛ **فكانت الدواوين هي التي تهتم في رسم حدود ومعنى الفقه السياسي، الأمر الذي أدى هنا وهناك إلى مشاكل.**

إن الاجتماع الإسلامي بالرغم من اقتحامه لكل مواقع المعرفة الإنسانية وللعلوم الإنسانية، إلا أنه حرم من أحد هذه العلوم الإسلامية حتى في العصر العباسي، فالعبقرية الإسلامية التي شهدها العهد العباسي لم تلامس هذا الجانب الذي أعتقد لو أنها لامسته، أي لو جعلت من العلوم السياسية موضوعاً من الموضوعات والعلوم الأخرى، لأدى ذلك إلى أن يكتشف المسلمون نظماً جديدة في الشؤون السياسية، وهي نظم من شأنها أن تطور الاجتماع وأن تجعل من ثمرات العلوم التي اشتغل فيها المسلمون مادة لتطوير الاجتماع الإسلامي، ولإرساء قواعد أكثر متانة وقوة للحضارة الإسلامية وامتدادها عبر الزمان.

وإذا أردنا أن نلخص هذا الأمر فإننا نعيده إلى الاستبداد. فالمجتمع الإسلامي بالرغم من إنجازه لحضارة متميزة وكبيرة إلا أنه كان مجتمعاً يعاني من استبداد السلطة. هذا الاستبداد ضيّع على المسلمين الكثير من الفرص، وحاصر إمكانات الإبداع في مجال العلوم والآداب السياسية التي هي الأساس في أي نهضة حضارية حقيقية، وهي الأساس في النهضة الحضارية الغربية والأوروبية. وبدون هذه العلوم السياسية وما يتصل منها بالرؤية الاجتماعية والفلسفية للاجتماع وللكون والحياة لا تقوم نهضة. هذه هي التي كانت أساساً لنشوء الحضارة الغربية، بينما الاستبداد هو الذي جمّد الاجتماع الإسلامي وجعله يتراجع بدل من أن يبدع وينتج. وما نزال بالرغم من غياب السلطة الإسلامية وانحسارها منذ أوائل القرن العشرين، أي منذ انهيار الدولة الإسلامية الكبرى التي نسميها الإمبراطورية العثمانية... ما نزال ضحية هذا الاستبداد وضحية الأنظمة السياسية التي هي أشبه بنظام القبيلة.

فكيف يمكن أن يتجانس ما يسمى بنظام القبيلة مع منطق الحضارة؟!

ما تزال شعوب هذه الأمة تتعامل أو يجري التعامل معها بوصفها قبائل، وليس بوصفها مجتمعات مدنية منتجة لحضارة في الماضي وتطمح لتجديد هذه الحضارة على الأقل في الحاضر والمستقبل؛ فلا يمكن تجديد الحضارة في ظل الاستبداد أبداً؛ لسببٍ رئيس، وهو أن النسق الأساسي للحضارة يتجلى في قدرة الأمة على الإبداع والتجديد. وهذا الأمر يحتاج إلى قدر كبير من الحرية، الأمر الذي لا نجده ولا تتوفر منه في مجتمعاتنا الإسلامية المقادير المطلوبة لكي يستطيع العقل الإسلامي أن يضطلع بمهمة تجديد الحضارة الإسلامية وإبداع شروط مناسبة لانطلاق هذه الحضارة.

آلية التوفيق بين سنن الاستخلاف القرآنية وواقع الحضارة الإسلامية

۞ ألا تجد أن قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ...﴾ كأنما جاء لجواب سؤال طالما جال في صدور كثير من المسلمين هو: أفليست الأمة العربية والإسلامية، بكل فئاتها وعلى اختلاف ما تضم من نزعات واتجاهات، مسوقة بشكل أو بآخر بيد هذه الحضارة، منقادة لسلطانها؟ فكيف أمكن الله أمماً شأنها عبادة اللذة العاجلة، والخضوع لسلطان المادة وحدها، من التحكم بناصية العالم الإسلامي الذي شأنه ـ مهما اعترفنا بانحرافاته وأخطائه ـ الإيمان بألوهية الله وحده والدينونة لسلطانه وحده؟ وكيف يتطابق ذلك مع قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)؟!

فترى الآية أعلاه أجابت أن الله عز وجل لم يلتزم في أي آية في كتابه ولا على لسان أحد من أنبيائه أن يمنّ على الذين استضعفوا في الأرض لمجرد كونهم مستضعفين، وإلا لكان علينا أن نرى جميع المستضعفين من الناس والأمم على اختلاف أديانهم واتجاهاتهم قد تحوّلوا إلى قادة وأئمة يرثون السيادة والحكم.

۞ في الواقع إن الوعد الإلهي بالاستخلاف في الأرض وعد حقيقي لا شك في ذلك. وواقع المسلمين اليوم الذي وصفناه بالتراجع (تراجع الحضارة الإسلامية) جعل **المسلمين ينبهرون ويعجبون بحضارة تعيش في عصرهم وهي الحضارة الغربية، وأن يأخذوا منها مناهجهم وأسلوب حياتهم، وبالتالي أقاموا علاقة مع هذه الحضارة ليس من موقع الند وموقع الذي يمتلك عناصر القوة التي تتيح لحضارة ما أن تقيم علاقة ودية وحوار مع الحضارات الأخرى، بل من موقع الضعف، ومن ثم يمكن أن نسمّي** المظاهر المدنية التي يمتلئ بها مجتمعنا والمستمدة من مدنية الغرب بمفهوم الاستهلاك، أي نحن نستهلك ولا نصنع الحضارة، ونستهلك المنتجات والصناعات ومواد حضارية على المستوى المادي، ونستهلك الكثير من معطيات الحضارة الغربية على المستوى الفكري.

لا أريد أن أقول: إن مشروع إنتاج حضارة إسلامية يجب أن يتم بانفصال وبابتعاد عن حضارات أخرى؛ لأن الحضارات بالرغم من اختلاف سماتها إلا أنها حضارات إنسانية، أو يوجد جانب إنساني مشترك في هذه الحضارة، ونحن حتى الآن في طابع أساسي لحياتنا واجتماعنا الإسلامي.

أما الوعد الإلهي بالاستخلاف والتمكين،فهو وعد بلا شك مشروط، كما توحي لنا الآية وكما توحي لنا السنن الإلهية في التاريخ كله.

إن ما نسميه المنّ على المستضعفين في الأرض يتوقف على توفر العوامل الموضوعية والعوامل النفسية والإرادة لذلك الأمر الذي يتوفر بالصورة التي تستوجب هذا النوع من الأمر الإلهي الذي هو أساس في تذكيرنا كمسلمين وفي رؤيتنا لـصلة الناس بالله سبحانه وتعالى. والعكس هو الصحيح، هناك من الآيات القرآنية ما تشير إلى أن الله سبحانه وتعالى يستخلف قوماً بقوم عندما لا يقومون بدورهم المفترض، وأتذكر هنا الآية: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ**

مَصِيراً﴾ نلاحظ أن الخطاب موجه إلى المستضعفين في الأرض، بما يعني أن الاستضعاف في حد ذاته ليس سبباً للإمداد الإلهي وللتحول المنشود في هذا الواقع،وإنما الاستضعاف عندما يكون حافزاً للإرادة والجهاد.

في سبيل ذلك بالذات، يكون الاستضعاف مصدراً للوعد الإلهي في التمكين من الأرض، أما عندما تقبل بواقع الاستضعاف وعندما لا تجاهد في سبيل تغيير واقعها، فإنني لا أعتقد إذ ذاك أن الشروط ـ أعني شروط النهضة في التمكين والتمكن في الأرض ـ قد توفرت. والمسلمون اليوم لا يوفرون هذه الشروط التي تحقق الوعد الإلهي. وإذا كان الغرب بصورة عامة منصرفاً عن التوجه إلى الله فإن هذا لا يكفي أن يحبط الله تعالى جهود الغرب في إقامة حضارة ما دامت تتوفر الأسباب الموجبة لهذه الحضارة،فقد توفر العنصر الذي ذكرناه آنفاً في السؤال الماضي، وهو عنصر امتلاك الحرية، فالمجتمع السياسي الغربي استطاع أن يمتلك الحرية ويصنع منها مؤسسات أيضاً، وأن يحققها وينجزها في واقع هذا الاجتماع الغربي الذي أتاحت له هذه الحرية المجال في الإبداع، وهنا أذكر بأن هناك إشارة في القرآن الكريم للإنسان وخاصة في هذا العصر القائم بالذات عندما يقول سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا**﴾ وفي تقديري إن الأمانة مهما اختلفنا على تفسيرها فإنها لا شك تتصل إلى حد بعيد بأمانة الاختيار.

خلق الإنسان مختاراً؛ وهذا ما يتميز به الكائن الإنساني عن بقية الكائنات الحية التي خلقها الله سبحانه وتعالى، ولذلك حمّله الأمانة، ومن هنا أعتقد أن الأمانة تتصل بالحرية؛ لأن الحرية أمانة صعبة تتضمن المسؤولية ﴿**وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ والأمانة هنا مادتها الحرية وغايتها هي الله سبحانه وتعالى. ونلاحظ في العلاقة أو في ما أسميه التمييز بين الحضارة الإسلامية والغربية، أن عنصر الأمانة أو مادة الأمانة استطاع الغرب أن يحصل عليها ويحققها وهي الحرية. ولكنه ضيع غاية الأمانة التي هي الله سبحانه وتعالى. أما المسلمون فاحتفظوا بصفة الأمانة التي هي الله سبحانه

وتعالى، ولكنهم ضيعوا مادة الأمانة، وأعني (الحرية)، وبذلك كان الإنسان ظلوماً جهولاً. وليس المسلم، وإنما الغرب، والمسلمون كانوا يستحقون هذا الوصف (ظلوماً جهولاً).

ومن هنا أعتقد أن هذه النقطة بالذات تصلح لأن تكون نقطة ارتكاز لحوار حضاري بين المسلمين والغرب، لحوار حضاري يؤدي إلى أن يحصل الغرب على غاية الأمانة وهي الله عز وجل،وأن يحصل المسلمون على مادة الأمانة التي هي الحرية. وبما أن الغرب حقق مادة الأمانة أنجز حضارة بشرية مادية، ولكن ليس حضارة متكاملة ذات علاقة بهذه الغاية، فهي حضارة بدون غايات سامية، وإنما هي حضارة تعتمد كما تفضلت على اللذة؛ ونتذكر هنا الفلسفة الوجودية التي هي أحد خلاصات الحضارة الغربية التي تعتقد أن الإنسان يجب أن يحقق ذاته في هذا الوجود الذي حذف فيه قذفاً بدون هدف، يحقق ذاته عبر كل ما يشعره بوجوده، وباللذة، وبكل ما يتاح له بهذه الفرصة التي يعيشها.

فكم هي الحضارة الغربية بحاجة إلى عنصر الغاية؟! وهذا ما نادى به مفكرون غربيون كثيرون، أذكر منهم (روجيه غارودي) الذي رأى أن الحضارة الإسلامية تمتلك الغاية، ولكن الحضارة الأوربية تفتقدها. وبالتالي العمل على التجدد الحضاري على مستوى المسلمين لا بد أن يأخذ بنظر الاعتبار الأخذ بتجارب الحضارات الأخرى، فضلاً عن العناصر الواضحة في الوحي القرآني التي تمكّن ـ في حال اعتمادها ـ من التطلع نحو إنجاز حضارة حديثة. ولا أعتقد أن الحضارة تكرر ذاتها، أي أن المسلمين ليسوا مطالبين بأن يستعيدوا حضارة ما سلف في تاريخهم. وإن كانوا بحاجة إلى الاستناد إليها لإنتاج حضارة تتصل بعصرهم الراهن بالذات، وتمكنهم لأن يكونوا فاعلين ومؤثرين في حركة الأحداث في عالمنا المعاصر. وهذا أمر ممكن حين تتوفر العناصر الموضوعية، على رأسها الحرية ـ بمعناها الفردي والاجتماعي ـ للعقل الإسلامي.

شروط النهضة وإشكالية العلاقة بالغرب

۞ ونحن نخوض ونتحدث عن الحضارة الإسلامية وإمكانية استعادتها والوقوف على أهم العناصر أو المرتكزات التي ينبغي أن تتوفر لقيامها، وهكذا عندما نتحدث عن إمكانية التعاطي مع الحضارة الغربية، يجول سؤال في خاطري وخاطر الكثيرين عن أسلوب التعاطي في هذا العصر، فعندما قامت الثقافة الغربية المعاصرة شرعت منذ قرن بعملية غزو للمجتمع الإسلامي الذي أصيب بالضعف السياسي والاجتماعي، وفي ظل هذه الأجواء تكوّنت أو برزت في العالم الإسلامي مواقف تجاه النظرية الغربية، ومن هذه المواقف الموقف الرافض مطلقاً للتعاطي مع الحضارة الغربية وفكرها واعتبار ذلك إثماً كبيراً، مما سبب أضراراً فادحة بالساحة الثقافية الإسلامية، فنشأت من وراء هذا الجمود ردة فعل عند مجموعة من الأقلام والعقول الفكرية تبنت كامل معطيات الثقافة الغربية وافتتنت بها كـ (طه حسين) في مصر، وساطع الحصري في الشام. وموقف آخر وهو موقف الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال الذين لا يرون في الثقافة الغربية بكاملها شراً وخطراً على ثقافتنا الإسلامية.

وتفسرت أدوار هؤلاء الثلاثة إلى ثلاث أدوار متنوعة حسب الظروف بل أشبه ما يكون بالتقسيم التكتيكي منهم، وما زالت جهود الغرب تتزايد اتجاه سلب الإنسان المسلم هويته الحقيقية، ففي عصرنا الحاضر ترى من أي موقع يجب أن يتحرك الداعية لمجابهة الغزو الثقافي؟ وعلى أي طرف يقف في المعركة الثقافية مع هذا الاستعمار؟ أنت كمفكر إسلامي هل ترى أن المرحلة تقتضي إعادة العناصر التي حددها موقف الأفغاني أو محمد عبده؟

۞ في الحق أن هذا السؤال وجيه جداً، وهو يحكي جملة المواقف والرؤى التي اتخذها رموز عصر النهضة الأخيرة التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اتجاه الحضارة الغربية، وكان هذا شأناً مطروحاً باستمرار عندما شعر العرب والمسلمون بالفراغ إبان انهيار الكيان الإسلامي الكبير، حيث نشأت هذه

الاتجاهات الثلاثة تدعوا تماماً ـ كما عبر عنها السؤال ـ إلى اتجاه الالتحام والانسياق الكامل في مناهج الحضارة الغربية، والاتجاه المعادي كلياً للحضارة الغربية والانغلاق **تماماً من أجل الحفاظ على الهوية، والاتجاه الثالث الذي نسميه بالاتجاه الانتمائي والذي مثله بصورة دقيقة عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني وعدد كبير من المفكرين الذين كانوا يدركون أن إنتاج حضارة إنسانية وإنتاج مجتمع إسلامي جديد لا بد أن يستند إلى هذا الاتجاه الانتقائي.**

من وجهة نظرنا، هذه مسألة مطروحة منذ أكثر من مائة عام على أفكار عصر النهضة، فما زالت أفكار عصر النهضة تطرح ذاتها، وما زال كل بحث لتجديد الحضارة الإسلامية لا بد له أن يقف عند هذه النقطة وأعني بها نقطة العلاقة مع الغرب. ونحن من وجهة نظرنا نرى الاتجاه الذي سميناه بالانتقائي هو الاتجاه الموضوعي المدرك للعناصر التي يجب توفيرها للتقدم، وهو الاتجاه الذي يفرض نفسه في هذه الرحلة الراهنة. نحن كمسلمين ينبغي أن نحافظ على هويتنا الإسلامية، ولكن في الوقت نفسه يجب أن نتذكر أن الهوية نفسها ليست مخلوقا ثابتاً مستقراً غير قابل للتطور والتغيير، فالهوية أيضاً متغيرة، ولكن يوجد في داخل هذه الهوية عناصر من الثبات لا يجوز أن نتخلى عنها، ولا يكون التمسك بها مضراً في السعي نحو إنتاج حضارة جديدة.

الحفاظ على الهوية لا يمنع من التفاعل مع الحضارة الغربية. ونتذكر ذلك إبان النهضة الأولى في العصر العباسي التي كانت حريصة على التواصل مع التراث اليوناني ومع التراث الهندي والروماني والتراثات العالمية الأخرى، بصورة تكاد تشعر أن هذا التفاعل هو شرط من شروط إنجاز حضارة، لا يمكن أن يتم إنجاز حضارة بمعزل عن استحضار أسباب تفتح وقيام الحضارة الغربية الراهنة للأخذ بالموجبات الموضوعية وليس للأخذ بالموجبات الفلسفية والأخلاقية، أو يعني ما أسميه بتحول هذه الحضارة الغربية الراهنة أمامنا إلى مادة استهلاك فحسب، وهذا هو معنى حوار الحضارات، وهذا الحوار مقدمة ضرورية لإنتاج حضارة إسلامية، خصوصاً على

صعيد العلوم التطبيقية التي لا هوية لها. فيجب أن نتنبه أن المعرفة الموجودة هنا هي ذات هوية وذات معطيات معرفية علمية لا هوية لها، خصوصاً في مجالات العلوم التطبيقية.

ثم إنني أقول: إن العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والنفس والفلسفة، توجد فيها عناصر إنسانية لا يمكن أن نتجاهلها أيضاً، ويوجد فيها عناصر تخصّ هوية الشعوب التي تنتجها، ونحن مسؤولون عن تمثل هذه العلوم، حيث يمكّننا تمثلها من إنجاز علومنا الإنسانية وخاصة في ما يتعلق بنظرتنا للكون والحياة والإنسان. ويوجد العنصر المتعلق بالاجتماع نفسه وهو عنصر الحرية وعنصر إعادة الاعتبار للفرد، وهذه يركز عليها تركيزاً دقيقاً وكبيراً أيضاً، حيث في اجتماعنا الإسلامي ـ كما قلت ـ يوجد ما أسميه بطابع القبيلة التي لا تعطي للفرد المكانة التي يستحقها، فالمكانة هي للجماعة دائماً، أما الفرد فهو مسحوق أمام الجماعة. إذاً لا بد من الاستفادة من الحضارة الغربية في ما أنجزته على مستوى الحريات الفردية أيضاً. ولا يجوز هنا أن نغفل عن أن الحريات الفردية لا تعني الانفلات من القيود ولكن تعني أن الفرد جزء فاعل في إنتاج الاجتماع كله، وفي إنتاج المنجزات العلمية والفنية والأدبية. فهذا الفرد بحاجة إلى الحرية وهو بحاجة أيضاً إلى الاعتراف به من داخل المجتمع، فإلى أي مدى المسلمون بحاجة إلى ذلك؟ أعتقد أن الحاجة كبيرة وملحة لأن يكون للفرد مكانته وحريته واستقلاله دون أن يؤدي ذلك إلى أفراد منفصلين ومنعزلين، لأن هذه الحرية تعود بدورها فتنتج حلقات تواصل داخل المجتمع الإسلامي، لكنها حلقات تواصل فاعلة وحيوية ومؤثرة على إنتاج الاجتماع الإسلامي المنشود.

التنمية أساس تحولات القوة في العالم الإسلامي

۞ اسمح لي أن أنتقل إلى موضوع آخر، وإن كان هذا الموضوع لا ينفك بل يرتبط بما تحدثتم به، وهو موضوع حركة الفكر الإسلامي وإلى أيّ مدى يمكن له أن يكون فاعلاً في التغيير الإسلامي ودعني أبدأ من الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن

قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ...﴾ (الأنفال: ٦٠) فالملاحظ من الآية الكريمة أنها لم تحصر القوة في القوة العسكرية كما يفهم ذلك الكثير، وإنما جاءت تفيد الإطلاق والشمول؛ فالقوة **التي دعا إليها القرآن الكريم تتنوع إلى القوة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وأيضاً الفكرية، فهل لسماحتكم أن يبين ما ميزة قوة الفكر؟ وكيف له أن يكون قوة أو بتعبير آخر: أنى لها أن تنعكس على حيوية وفاعلية مناهج التغيير الإسلامي؟**

۞ لا شك أن الآية القرآنية هنا تعالج مسألة أو حدثاً تاريخياً، يدعو الله المسلمين فيه إلى إعداد القوة في المواجهة الظالمة التي كان المسلمون يتلقونها من المشركين، ولكن كما نعلم فإن خصوصية المورد لا تخصّص الوارد، وهذه الآية يصح أن توجه للمسلمين في كل عصر من العصور مع متغيرات في مفهوم القوة التي أشرتم إليها، لأن القوة في مرحلة ما تتركز في المجال العسكري، وفي مرحلة ما تتركز في المجال الاجتماعي والسياسي والعلمي والاقتصادي والثقافي وإلى ما هنالك، فإذن هذه الآية مستمرة في مخاطبتها المسلمين.

علينا كمسلمين أن ندرك ما هي عناصر القوة التي يحتاجها اجتماعنا الإسلامي الراهن، وعلينا أن ندرك أن عالمنا المعاصر يوجد لديه معايير لهذه القوة لا أريد أن أقول: إنها تبتعد كثيراً عن المفهوم المادي لهذه القوة والمفهوم العسكري لها، فبكل أسف إحدى الثغرات الكبيرة في الحضارة الغربية المعاصرة أنها ما زالت تعتمد القوة العسكرية كوسيلة من وسائل السيطرة على المجتمعات الأخرى، ولكن لا أعتقد أن هذه الوسيلة وحدها هي الوسيلة المطلوبة لتعزيز قوة الأمة ما لم تكن مرتبطة بمنجزات متكاملة على صعيد العلوم وعلى صعيد التنمية أيضاً،

الأمر الذي أرجّح أنه يشكل أولوية السعي إلى امتلاك القوة في عالمنا الإسلامي هو تنشيط العلوم من جهة والانجازات على مستوى التنمية الاقتصادية والبشرية أيضاً، وهذه التنمية حاجة ملحة للاجتماع الإسلامي في عصرنا الراهن. وأتذكر وأنا أستعرض هذا المفهوم ـ وهو مفهوم الأمة ـ أننا أمة بالرغم من أن الله سبحانه وتعالى

أفاض عليها ثروة غير عادية وثروة استثنائية، هي ثروة النفط الذي يحتاجه العالم، لم تستطع أن تحقق من خلال هذه الثروة درجة من التنمية تجعل منها أمة مستقلة، فهي باستمرار أمة بحاجة إلى الآخر، وهذه الظاهرة المؤسفة هي بالواقع نتاج خلل سياسي أيضاً لم يمكن لهذه الأمة أن تحقق نوعاً من الوحدة إن لم أقل الوحدة الشاملة، ولم تستطع أن تحقق نوعاً من التكامل الاقتصادي الذي يمكنها من تحقيق ثورة إنتاجية وثورة تنمية، بالرغم من توفر العناصر الأساسية لديها على هذا الصعيد، كتوفر الأرض والثروة وتوفر الإنسان، باعتبار أن للتنمية عناصر ثلاثة هي: (الأرض والثروة والإنسان)، وهي أمور تتوفر في العالم العربي وفي العالم الإسلامي. لم يقم هذا التكامل الذي يمكّن الأمة أن تكون مكتفيةً بذاتها وليست بحاجة إلى الدول الأخرى في مجال حاجاتها الضرورية، ولا يمكن أن تكون هناك أمة قوية تحتاج في كل ضرورة من ضرورات حياتها إلى الآخرين.

إذن، عنصر القوة الأساسية في نظرنا هو قيام التنمية على مستوى العالم الإسلامي، وهذا يتطلب وجهة سياسية تقود هذه التنمية وتجعل منها أمراً حقيقياً ومحتوماً، فبذلك يتوفر عنصر أساسي من عناصر القوة. وهذا العنصر إذا توفر فإنه يسرّع اتجاه الأمة نحو الكفاية من جهة، ويسرع خطوة الأمة نحو امتلاك مصادر القوة الأخرى سواء منها العسكرية السياسية الاجتماعية وغير ذلك من عناصر القوة التي تحتاج إليها، والتي استطاع الغرب أن يحققها. ولنلاحظ مثلاً أن الغرب رغم أن كل دولة من دوله هي دولة متمكنة وقادرة أن تعيش بمفردها، مع ذلك نشأ الاتحاد الأوروبي، وهو نوع من التكامل الجديد الذي يضيف إلى الأمم الأوروبية عناصر قوة جديدة؛ فكم بالأحرى أن تكون هذه الوحدة موجودة على مستوى العالم العربي على الأقل، كجزء من العالم الإسلامي. وهي لو توفرت على مستوى العالم العربي والإسلامي فيما بعد فإنها برأيي ستجعل المسلمين القوة الكبرى في العالم.

البديل الإسلامي أم مشروع المواجهة الحضارية؟!

۞ يرى بعض الكتّاب والمفكرين الإسلاميين أن ضروريات التجديد الثقافي تكمن **في صياغة البديل، معتبراً أن الفكر الإسلامي لم يعد بحاجة إلى أن يوازن بين الإسلام وغيره، وأن الإسلام دين يتماشى مع كل زمان ومكان، بل نحن بحاجة ماسة في الانتقال إلى مرحلة التحدي التي نحن نعيشها. ويعتبر أن على كل مفكر أن يكون على استعداد كافٍ لإقناع الأمة بأننا البديل الحضاري المناسب، وأننا الأقدر على تقديم الفكر السليم والثقافة الصحيحة والحضارة القويمة والعمران الأكيد.**

فالسؤال الذي يجب أن يوجه لكم معاشر المفكرين، هل ترون أننا مؤهلون لأن نجتاز بالأمة حاجز التخلف؟ أي بعبارة أخرى: هل نمتلك الوسائل لتقديم البديل الإسلامي أمام كل ما قدمه الغرب؟ وهل هناك من عناصر لنجاح هذا المشروع؟

۞ علينا أن نفكر في أولويات تسبق تطلعاتنا إلى منافسة الغرب أو الانتصار عليه، وليس هدف الحضارة الإسلامية أو هدف النمو والتقدم الإسلامي ـ من وجهة نظري ـ أن يحقق انتصاراً على الغرب، إنني أعتقد كمسلم وأتبنى رؤية وفلسفة وتوجه الإسلام نحو هذا العالم، وأعتقد أنني كمسلم ينبغي أن أحقق نموذجاً حضارياً غير صدامي، بل إنسانياً يستطيع أن يجد فيه الغرب حاجاته وليس التحديات فقط. وبهذا المعنى أظن أن المسلمين بحاجة إلى ثورة أو نقلة حيوية على مستوى الاجتماع الإسلامي قبل أيّ تفكير في التصدي للحضارات الأخرى أو للطموح نحو إحلال حضارتنا الإسلامية مكان حضارات أخرى؛ لذلك لا بد من إصلاح حقيقي في الفكر الإسلامي نفسه، ويبدأ هذا الإصلاح من وجهة نظري في مواجهة ظاهرة مؤسفة قائمة في الاجتماع الإسلامي، وهي حاجة المجتمع إلى العلم والمعرفة، وربما ووجهنا بأرقام من إحصاءات تدل على أن نسبة الأمية داخل المسلمين تتجاوز الخمسين بالمائة، وهذا بحد ذاته أمر محبط يشعرنا باليأس والإحباط. كم نحن بحاجة إلى أن نتجاوز مرحلة الأمية أولاً؟! أي بمعنى أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً متعلماً، لأن أيّ خطاب يتجه فيه

المفكر المسلم إلى العالم الإسلامي لا يصل إلا إلى نخب قليلة في هذا العالم؛ فكيف يمكن أن يكون الفكر الإسلامي الجديد الموجه والذي يحضر إلى نقلة حضارية أن يكون فاعلاً في مجتمع نصفه أميون؟! والنصف الآخر من المتعلمين فيه هم شبه متعلمين أيضاً، ونصف المتعلمين فيه لا يمتلكون إرادة النهضة؟! وبالتالي لا بد من ورشة عمل كبيرة على مستوى العالم الإسلامي تشكّل نقلة في نمو هذا الاجتماع، بحيث يغدو للمثقف والمفكر المسلم قاعدة واسعة عندما تطرح الأفكار الإستراتيجية والأفكار الكبيرة، بحيث يتلقاها هذا المجتمع ويبدأ بتحويلها إلى مؤسسات وعناصر إنتاج وتغيير وتفاعل، هذا ما ينبغي أن نفكر فيه أولاً. فالمهم هو الانبعاث الحضاري وشروطه التي تتعلق في تهيئة المجتمع إلى أن يكون مجتمعاً قابلاً للقيام بهذه النقلة.

الفكر الإسلامي وحده يمكن أن يكون مؤثراً وفاعلاً ولكن بدرجات قليلة جداً. فإذا لاحظنا مثلاً كتاباً يصدر عن مفكر إسلامي يعالج فيه مثل هذه الشؤون التي تكلمنا عنها، فإن كان هذا الكتاب ناجحاً جداً فإن قراءه لا يتجاوزون ثلاثة آلاف فرد في مجتمع ـ على الأقل عربي ـ عدد سكانه يتجاوز مائتين أو ثلاثمائة مليون نسمة، هذه مسألة لا يجوز أن نغض الطرف عنها، ولا يجوز إطلاق وصف النقلة الحضارية حينما تتم وسط قلّة قليلة من أبناء هذا العالم العربي، فهم يتداولون أفكارهم ويتناقشون ويختلفون فيها، ويتفقون حولها. إن المطلوب نقلة في طبيعة الاجتماع لتوفر العناصر الضرورية والكفاية والعدل والعلم للأمة على النحو الذي يمكّن النقلة الحضارية أن تقود نقلة الأمة، وليس نقلة نخبة صغيرة.

الفكر العربي الإسلامي وقضايا العولمة

۞ حيال موضوع العولمة، وخلال تتبعنا لاتجاهات الفكر العربي، وخاصة السياسي، أمام موضوع العولمة وإشكالاته وتحدياته وموجباته، نجد الفكر العربي ناشطاً في قراءة العولمة والاحتكاك بها، وبتفسيرها وتحليلها والتنبؤ بنتائجها وتداعياتها، لكن ألا تجد أن

الفكر العربي في أزمة وفي عجز عن القيام بدوره الجوهري في صوغ تيارات للرأي العام في المجتمع العربي وإنتاجها؟

✿ أوافق تماماً على القول: إن الفكر العربي عاجز عن التعامل مع واقع العولمة، وأدين كثيراً من اتجاهات الفكر العربي التي تحاول أن تهجوا العولمة وكأن العولمة فكرة، نأخذ بها أو لا نأخذ بها، نمتدحها أو نهجوها، فالعولمة ليست فكرة بقدر ما هي واقع زاحف لا يمكن تفاديه مطلقاً إلا في التعامل معه. نعم لا شك أن الفكر العربي يواجه الكثير من الإحباط والشعور بالعجز عندما يرى تدفق العولمة وتدفق الإعلام والمعلومات، ويجد هذا التأثير الفاعل للدول القوية في ساحة العولمة، فيأتي الفكر العربي أحياناً ليطلق مقولاته ضد العولمة وهذا لا يكفي؛ فالعولمة واقع قائم ولا يمكن تفادي سلبياتها وتأثيراتها المخيفة على عالمنا العربي والإسلامي إلا من خلال الدخول فيها، ومن خلال التأثير فيها، وهذا ينقصه الكثير من الإمكانات التي لا تتوفر لنا، ولنبدأ بالإمكانية الأساسية، وهي الإمكانية السياسية، حيث لا يوجد في عالمنا العربي قرار سياسي واحد، ولا توجد رؤية سياسية واحدة؛ فكيف يمكن إذاً أن ندخل في العولمة من جانبها السياسي؟!

العولمة أيضاً ذات مظهر علمي وتقني، ونحن فيما هو متوفر لدينا نشعر بإحباط وعجز عن قدرتنا عن التأثير في هذه العولمة، لذلك نعود إلى موضوع التنمية والنمو الداخلي دون أن نهمل بطبيعة الحال القدرات المتاحة لنا لأن نكون مؤثرين في هذه العولمة، وهي قدرات متيسّرة بالحدود الثقافية مثلاً. يمكن للمثقف العربي والإسلامي أن يكون مساهماً في إنتاج المعطيات الفكرية والثقافية للتعاطي مع هذه العولمة. ويمكن للمفكرين الإسلاميين أن ينتجوا فكراً قد يرشد ويقود إلى صورة أفضل، أو إلى الصورة الأقل سوءاً في التعامل مع العولمة، ولا أعتقد أن مفكراً إسلامياً بوسعه أن يطلب من المسلمين أن يوقفوا التعامل مع العولمة وهي زاحفة شاءوا أم أبوا، لكن يمكنه في الوقت نفسه أن يشير إلى المخاطر والاتجاهات التي يمكن التعاطي معها من خلالها.

بهذا يمكننا أن نكون قد قللنا من حجم الأضرار التي تنعكس على الشعوب الضعيفة جراء انتشار العولمة. فلا بد لنا أن نقرّ بأن العولمة ساحة عالمية كبرى، المؤثر الحقيقي فيها هم الأقوياء وهم المتحدون والمنتجون أيضاً، ولذلك يضخون ثقافاتهم بصورة أيسر مما يتاح لنا نحن أمام ثقافتنا، ولكن هذا معناه أن لدينا انترنت نستطيع من خلاله أن نبث ثقافتنا وقراءتنا للأحداث ويكون ذلك مؤثراً ومفيداً في ظل مشروع نهضوي كامل على مستوى العالم العربي وربما على مستوى العالم الإسلامي فيما بعد. فلا يجب أن يتوقف هذا المشروع، ولا ينبغي أن يقال: أن العولمة لم تعد تتيح لنا انجاز مشروعات على مستوى العالم العربي والإسلامي، بل لا بد من متابعة السعي نحو إنجاز هذه المشروعات التي تتعلق بمشروع التكامل والنهضة الاجتماعية والاقتصادية، وفي تجسيد وتقوية الرؤية الحضارية لشؤون عالمنا المعاصر.

راشد الغنوشي ومقولة مثالية الفكر الإسلامي

۞ في موضوع عجز الفكر العربي تحدث الأستاذ راشد الغنوشي في عام ١٩٨٢م في مقالة نشرها تحت عنوان (الفكر الإسلامي بين المثالية والواقعية)، حيث راح يعتقد أن العقلية المثالية التي ينظر الإسلاميون من خلالها إلى واقعهم هي أحد الأسباب الرئيسية المسؤولة عن عجزهم في استيعاب ذلك الواقع وطاقاته المتحركة، وتوليد فكر إسلامي يقدم للمسلم وعياً صحيحاً بذلك الواقع، وقدرة على تسخير طاقاته لصالح مشروعه الإسلامي الحضاري. ما مدى تفاعلكم مع ما ذهب إليه الغنوشي؟

۞ إلى حد ما، كلام الغنوشي حول الفكر المثالي كلام جوهري وأساسي. نحن نعم منشدون إلى المثالية في التفكير، ومن مظاهر المثالية ما تمت الإشارة إليه في هذه المقابلة، من أننا أمة ذات حضارة تاريخ ومعطيات، وبالتالي فإننا أمة تستحق أن تستعيد هذه المعطيات وهذه الحضارة وهذا التاريخ دون أن يكون هذا الكلام قد مر في شبكة الواقع، وفي قنوات الواقع الذي يعالج مشكلات حقيقية كمشكلات التخلف والتراجع على مستوى العالم

الإنساني. لا يوجد في النظرية الإسلامية مشروع شبه متكامل، بل يوجد لدينا وعود أن الإسلام هو الحل، ولكن لا يوجد لدينا برنامج يواجه الوقائع والمعطيات ومظاهر التخلف ويضع حلولاً لها على مستوى العالم الإسلامي. وبهذا المعنى نحن مدعوون درجة أعلى من الواقعية، ومن التخفيف من وطأة هذا الخطاب الإسلامي ومثاليته وطموحاته التي لا تمر عبر شبكة الواقع الذي يحيط بنا والذي نغرق فيه.

الثورة الإسلامية في إيران وتحديات النهضة أمام الفكر الشيعي المظلوم

۞ دعني انتقل في الكلام في هذه المحطة الأخيرة، إلى النهوض في الفكر الإسلامي الشيعي وامتداده في العالم الإسلامي. يقول راشد الغنوشي: كان لانتصار الثورة الإسلامية في إيران أن أطلق موجة عاتية من الفكر الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنّة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد ـ الصدر ومطهري وشريعتي ـ بل حتى التراث الشيعي، صدى متعاظماً. فكيف تقرأ ذلك وخاصة أنتم ممن عاصرتم هذه المرحلة من عهد السيد الشهيد باقر الصدر رحمه الله إلى انتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى هذا الانفتاح الذي نشهده اليوم؟ خاصة أن هؤلاء الكتاب المعاصرين ينظرون ويعتبرون أن انتصارات هذه الثورة قامت مقام كاسحات الثلوج أمام الفكر الشيعي، تفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر. فبأي عين تنظرون إلى نهوض الفكر الشيعي؟ وهل ترون ما رآه الغنوشي وأمثاله من الكتّاب؟ علماً أن ما قاله الغنوشي هو رأي الكثيرين من الشباب المثقف من الجيل الجديد. ولكن عند مراجعتنا لحركة النهضة والإصلاح على يد السيد جمال الدين الأفغاني وبقية المفكرين في عصره أو بعده بقليل، نرى أن هؤلاء أحدثوا هزة في الوسط العربي والإسلامي، بل حتى الغربي، حتى لقد اعتبر أحد المستشرقين الفرنسيين (آرنست رينان) أن الأفغاني كابن سينا أو ابن رشد في حركة فكره وتأثيره؟

۞ هذه مناسبة للتذكر والتذكير بأن الرؤية الشيعية والفكر الشيعي كان مظلوماً في التاريخ الإسلامي،وخصوصاً في الحقبة الأخيرة من التاريخ الإسلامي، وأعني بها حقبة الدولة العثمانية. كان الفكر الشيعي ينمو خارج دائرة التفاعل الذي تتيحه الحرية للمذاهب الأخرى عبر هذه المراحل الأخيرة من مراحل الكيان الإسلامي. والثورة الإسلامية جاءت لتشكل نوعاً من الانفجار التاريخي لفكر ظل مضطهداً ومحاصراً داخل المذاهب وحتى داخل الإسلام نفسه. وهذا معلم أساس من معالم قيام الثورة الإسلامية.

ولكن لم تقم الثورة في إيران بوصفها ثورة شعبية فحسب، والتراث الذي اتكأت عليه الثورة في إيران هو تراث إسلامي عريق. هي ثمرة الصحوة الإسلامية التي لم تكن شيعية فقط، بل كانت سنية أيضاً وكانت في إطار الاجتماع الإسلامي كله. فإذا بهذه الثورة التي كان يمكن أن تقوم في مصر أو في دولة إسلامية أخرى، تقوم في إيران، ويجعل قيامها المسلمين عموماً والمفكرين خصوصاً ينظرون بعين الدهشة والإعجاب إليها؛ ذلك أنهم لم يكونوا على تواصل حقيقي مع الفكر الشيعي وتفاعلات هذا الفكر ودوره في إنجاز أهداف الصحوة الإسلامية.

قامت الثورة في إيران؛ فكان لها تأثير، وهي التي دفعت عدداً من المفكرين إلى مراجعة الفكر والفقه والتاريخ الشيعي؛ كي يتفهموا ما هي العناصر التي مكّنت من أن تقوم. إنني أظن بأن هذه الفرصة الإيجابية التي أتاحتها الثورة الإسلامية أمام الفكر الشيعي يجب الاستفادة منها أولاً لإنصاف المذهب الجعفري الشيعي من جهة، ولإزالة الأفكار العالقة لدى كثير من المذاهب الإسلامية حول طبيعة الفكر الشيعي الذي كان يمارس الاعتراض داخل الاجتماع الإنساني؛ الاعتراض الناطق أحياناً، والصامت أحياناً أخرى، يقع على عاتقه في هذه الفترة أكثر من أي فكر أو اتجاه آخر أن يضطلع بقيادة النهضة الإسلامية، ليس لأن للشيعة دولة وهي الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فهذه دولة وهذا إنجاز ما سياسي له أهميته الكبرى ويتطلب أن يكون هناك تصميم

عقائدي وتصميم فكري على إنجاز هذا النموذج بوصفه نموذجاً إسلامياً، وبوصفه أيضاً نموذجاً يتخذ الفكر الشيعي نموذجاً له لتقديم النموذج أمام المسلمين جميعهم.

ولكن أيضاً علينا نحن الذين نعتنق المذهب الشيعي أن نشعر أننا أكثر من أي فترة أخرى قادرون على المساهمة على إقامة النهضة الإسلامية بصورة كاملة. قادرون على أن يكون لنا دور فاعل في قيام النهضة الإسلامية. ومن الملاحظ أنه بعد قيام الثورة الإسلامية ونجاحها هناك تداعيات إيجابية كالتي أشرتم إليها عند راشد الغنوشي وغيره من المفكرين الإسلاميين، ولكن أيضاً هناك تداعيات سلبية حصلت اتجاه هذه الثورة، وذلك منها الفرق والتيارات المتشددة التي اعتبرت إن مثل هذه الثورة هي ثورة لصالح المذهب الشيعي. ولم يدركوا أن هذه الثورة هي لصالح النهضة الإسلامية ككل. وبالتالي كان من أثر هذه التداعيات أن نشأت موجة عنف داخل بعض المذاهب الإسلامية ما يطلق عليها الأصولية الإسلامية وما يطلق عليها التيارات السلفية الإسلامية التي كان احد أمثلتها أفغانستان، وما بات يجري على مستوى العالم الإسلامي من مظاهر عنف باسم الدين وباسم الإسلام. وكان هؤلاء يظنون أن محاكاة الثورة الإسلامية لا يكون إلا بهذه الدرجة من العنف، وهذه بنظري نكسة كبيرة للمشروع الإسلامي الكبير.

نحن في المذهب الشيعي مطالبون بأن ننجح نموذجنا الإسلامي الحقيقي الذي لا يتخذ العنف وسيلة بحد ذاتها أو هدفاً مطلوباً بحد ذاته. وعلينا أن نساهم في إصلاح مشروع النهضة، وأن نواجه ظاهرة العنف باسم الإسلام، أي باسم الدين، والتي تضر ضرراً بالغاً بمشروع النهوض الإسلامي الذي نفكر فيه. فنحن نلاحظ أن هناك تراجعات، فالعالم الإسلامي منذ عقدين من الزمن كان في مرحلة أكثر تفاؤلاً، وأكثر نضجاً مما هو عليه في مواجهة تيارات عنف نشأت في العالم الإسلامي، والتي لا يمكن أن تحقق هذا المنقلب المرجو في حضارة المسلمين وفي تقدمهم وفي إقامة كيان مستقل لهم. ولكنني أعتقد أن في العالم الإسلامي اليوم من أصبحوا، رغم انتمائهم إلى مذاهب

أخرى غير المذهب الشيعي، أقدر على التفاعل مع الرؤية الشيعية ومع التصور الشيعي ليس للتاريخ فحسب بل للمستقبل أيضاً. ونحن قد نختلف على التاريخ، وهذه مسألة قائمة منذ نشوء التيارات السياسية في عصر الخلافة الأولى ونشوء المذاهب الإسلامية في عصور متقدمة عليها أو تالية لها. وهذا بحد ذاته لا يجوز أن يكون سبباً من أسباب الصراع داخل الكيان الإسلامي، والشيعة مؤهلون أن يلعبوا دوراً أساسياً في نشر الفكر التوحيدي، وفي نشر العناصر الضرورية لقيام نهضة إسلامية تهدف ليس إلى تقوية كيان الشيعة بقدر ما تهدف إلى وضع مداميك قوية لهدف التجدد الحضاري للمسلمين بأجمعهم.

۞ **المفكر الإسلامي والشاعر اللامع والمستشار القضائي الكبير العلامة السيد محمد حسن الأمين! لا يسعني في هذا المقام إلا أن أقدم لسماحتكم جزيل الشكر على ما أوليتموني به من الاهتمام والتفاعل، وأرجو أن لا أكون قد أخذت من وقتكم الثمين، وأرجو أن تتبع هذه المقابلة وهذه المطارحات الفكرية مقابلات أخرى في المستقبل، فإن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة لإثارة هذه المسائل مع سماحتكم، والاستفادة من رأيكم، خاصة ونحن نعيش في خضم التحديات بكل أنواعها. أكرر شكري لكم.**

۞ وأنا أشكرك على إثارتك لأهم المسائل الفكرية، والحقيقة لا أراني مبالغاً حينما أقول: إن ما قدمتموه هو أرقى ما واجهني من الأسئلة.

حرية الدين والعقيدة في الإسلام
مطالعة فقهية

الشيخ محسن كديور(*)
ترجمة: علي الوردي

تمهيد

تعني حرية العقيدة والمذهب فيما تعني: امتلاك حق الاختيار بالتمسك بأي عقيدة أو مذهب، كما تعني: حرية إبراز العقيدة وبيانها، وممارسة الطقوس والشعائر المذهبية، وتعليم المبادئ الدينية للأطفال والناشئة، وتعني كذلك: حرية الدعوة والتبليغ وترويج التعاليم والقيم الدينية في المجتمع، وحرية إنشاء دور العبادة، كذلك تعني: حرية ترك الإيمان والخروج من الدين (الارتداد)، وترك الممارسات الدينية ونقدها، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى التعدّي على حقوق الآخرين ومصادرة حرياتهم والإخلال بالنظام والسلوك العام.

إنّ حرية المذهب والعقيدة إنما تتحقق في حال لم تتحول ديانة الشخص وعقيدته ـ أياً كانت ـ إلى جريمة من شأنها مصادرة حقوقه الفردية والاجتماعية في الحياة.

(*) أستاذ جامعي وكاتب معروف، متخصّص في الفلسفة والفكر السياسي، من إيران.

لقد اشتهر إسلامياً أنّ الناس على ثلاث طوائف: مسلمين وأهل الكتاب وكفار. وكل طائفة من هذه الطوائف الثلاث مقيدة بجملة من القيود تجاه الأُمور المذكورة ـ أي تجاه عناصر حرية العقيدة والمذهب ـ ومن ثَمَّ فإنّ كل طائفة لا تتمتع، بشكل أو بآخر، بحرية العقيدة والمذهب، بحسب المنظور الإسلامي طبعاً، ويمكن اكتشاف ذلك من خلال العودة إلى مجموعة من الآيات والأحاديث.

ومن وجهة نظر الكاتب فإنّ حرية العقيدة والمذهب تتمتع بحسن عقلي، أي إنّ هذه الحرية ممدوحة وممضاة لدى العقلاء، والقرآن الكريم من خلال سبعة من غرر آياته الكريمة التي تتحدث عن طبيعة الدين القويم والعقيدة الصحيحة قد أقرّ الكثير من الديانات والعقائد المنتشرة هنا وهناك، وترك حرية اختيار العقيدة للناس، وتصدّى بشدة للإكراه في الدين، ولم يشرع عقوبة دنيوية لمن أساء في اختيار العقيدة، بالرغم من أنه وعد المبطلين والمناهضين للحق بالعذاب الأخروي.

إنّ الأدلة التي تبيح إعدام المرتد ساقطة عن الاعتبار لثلاثة أسباب، وإنّ أحكام الذميين هي كأحكام الرقيق من الأحكام القرآنية التي تحكمها الظروف الزمنية.

وأما الجهاد فالمراد منه إزالة العقبات الكأداء المفروضة على المجتمعات غير الإسلامية لكي يتمكن الناس في تلك المجتمعات من ممارسة حرياتهم في اختيار الدين والعقيدة التي يشاؤون.

إذاً يمكننا من خلال التجديد في الاجتهاد، ومن خلال الاعتماد على المبادئ الأصيلة للكتاب والسنة، الوصول إلى حرية العقيدة والمذهب في الإسلام.

إنّ قبول التعددية والتنوُّع في العقائد والمذاهب من أبرز مقومات نظرية حوار الحضارات، وذلك أنّ الحضارات تمتلك ثقافات مختلفة، والثقافات المختلفة ناشئة من عقائد وديانات ومدارس مختلفة، إذن فحوار الحضارات لا يمكن تصوره بعيداً عن حرية العقيدة والمذهب.

إنّ الثقافة السائدة في إيران ـ والتي تتبنى وتدعو لحوار الحضارات ـ تستمد جذورها

من الإسلام نفسه، في حين نجد أنّ الفهم الظاهري للإسلام ـ سواء السائد أم الرسمي ـ لا يعكس عن الإسلام صورة يتبنى من خلالها حرية العقيدة والمذهب.

من هنا جاءت هذه الدراسة التي نأمل من خلالها تقديم قراءة جديدة عن الإسلام باعتباره مؤسساً ومتبنياً وداعماً للتعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب.

ومن أجل الوصول إلى هذه القراءة لابد أولاً وقبل كل شيء من استعراض جملة من التساؤلات التي قد نستطيع من خلال الإجابة عليها تحديد موقف الإسلام من التعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب.

ما المراد من حرية العقيدة والمذهب؟ وما هو محل هذه الحرية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ ما هي الرؤية الإسلامية السائدة لموضوع حرية العقيدة والمذهب؟ وما الجدوى الدينية لهذه الرؤية؟ أي إلى ماذا تستند هذه الرؤية الإسلامية؟ وأساساً هل الحرية في العقيدة والمذهب ضرورية ومفيدة أم هي أمر عبثي يفضي إلى الفوضى؟

إنّ ما نفرضه في هذه المقالة هو أنّ الحرية في العقيدة والمذهب أمر إيجابي وضروري، والعثور عليه في الإسلام يتطلب مراعاة جملة من العناصر الدينية، كما يتطلب استنباطاً جديداً لمجموعة من الأحكام الفقهية.

ومشروعنا البسيط هذا يصب في ذات الاتجاه، وهو يتألف من عدة أقسام: أولها يتناول المصطلحات الرئيسية ويسلط الضوء عليها، وثانيها يتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من وجهة نظر إسلامية إلى جانب استعراض الأدلة المساقة لإثباته أو نفيه.

أما القسم الثالث فيكرس لإثبات إيجابية هذا الموضوع والفوائد المترتبة عليه.

والقسم الرابع نتفرغ فيه لمراجعة النصوص الإسلامية واستخراج الجذور الدينية لموضوع حرية العقيدة والمذهب، بالإضافة إلى نقد الفهم التقليدي السائد.

ونظراً لأهمية الموضوع وحساسيته فإننا مستعدون لاستقبال جميع النقود والمؤاخذات الموضوعية التي تؤخذ عليه.

توضيح المصطلحات وتفكيك المداخل

من جملة المفردات المستخدمة في هذا المقال: الحرية، والعقيدة، والمذهب، والإسلام، والفهم السائد، وإعلان حقوق الإنسان.

وبعد أن نسلط الضوء بشكل إجمالي عليها، نتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من زاوية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي حدد تعريفاً لكل واحدة من هذه المفردات.

الحرية: وهي حق نظري وتطبيقي يمتلكه الإنسان في جميع المجالات إلاّ في حال أدى ذلك الحق إلى التطاول على حقوق الآخرين أو كان مخلاً بالنظم والأخلاق العامة.

المعتقد أو العقيدة: وهي مجموعة الاتجاهات والنظريات والآراء والمعتقدات والأفكار (الأيديولوجيات) التي تكوّن لدى المرء رؤيته للكون والمجتمع والتاريخ والإنسان والدين والثقافة، ويشمل ذلك كل عقيدة محترمة وصحيحة ومفيدة وراجحة بالنسبة للمعتقد بها. حتى لو كانت هذه العقيدة باطلة أو كاذبة أو مضرة أو منحرفة في رأي الآخرين.

المذهب أو الدين: وهو كل عقيدة تتمخض عن رؤية شاملة للإنسان والكون، ببعديه المادي والغيبي إلى جانب منظومة من التعاليم والقيم الأخلاقية والعبادات والطقوس التي يرى صاحب هذه الرؤية أنّ تمسكه بهذه التعاليم والعبادات ـ التي جاء بها الرسل والأنبياء ـ سيوصله إلى السعادة الدنيوية والأُخروية.

حرية المعتقد: وهي أن يكون للإنسان حق الانتماء لأي ديانة وعقيدة شاء، كما أنها تعني امتلاك الإنسان حرية التفكير والاعتقاد والتعبير والتعليم والترويج لعقيدته وممارستها مادامت هذه الممارسة لا تؤدي إلى التعدّي على حقوق الآخرين أو تكون مخلّة بالنظم والأخلاق العامة.

ونؤكد على أنّ حرية العقيدة لا يمكن لها أن تتحقق في حال أدت إلى مصادرة حق الآخر، سواء كان هذا الحق فردياً أم اجتماعياً، وليس مهماً طبيعة هذه العقيدة أو

نوعيتها، وإنما المهم فيها عدم التعدّي على حقوق الآخرين.

حرية الدين والمذهب: وتعني امتلاك الإنسان حرية الانتماء والتمسك بأي دين أو مذهب شاء، **وتشمل حرية الانتماء والتعبير والإعلان عن المذهب والترويج له وممارسة الشعائر والطقوس وتربية الأطفال عليها وتشييد دور العبادة، كما تعني هذه** الحرية أن يكون المرء مختاراً في ترك المذهب والخروج من الدين (الارتداد) وترك ممارسة **الشعائر والطقوس والتعاليم الدينية ونقدها والتصدي لها.**

وكل ذلك متاح ومعني بهذه الحرية، إلاّ في حال أدى إلى التعدّي على حرية الآخرين أو كان مخلاً بالنظم والأخلاق العامة.

إذاً فحرية الدين والمذهب ـ أي دين كان ـ إنما تتحقق في حال لم تعد تجاوزاً أو تؤدي إلى مصادرة حقوق الآخرين الفردية والاجتماعية.

الإسلام: ويعني الإيمان بالله والمعاد وبنبوة محمد بن عبد الله ﷺ وأنه خاتم المرسلين من قبل الله تعالى.

القرآن الكريم: وهو عبارة عن منظومة الوحي الإلهي الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ.

سنة رسول الله ﷺ: وتعني قول النبي وفعله وتقريره.

والقرآن والسنة يشكلان المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي ولدين الإسلام بصورة عامة.

التسنن والتشيع: وهما أبرز المذاهب الإسلامية وأشملها.

فالتشيع يعني اتخاذ تراث أهل البيت عليهم السلام وتفسيرهم مصدراً دينياً ثالثاً يلي القرآن والسنة النبوية.

أما التسنن فلا يقر بعصمة شخص آخر غير النبي ﷺ، على الرغم من إقراره بسنة صحابة النبي والعمل بها.

الفهم السائد للإسلام: ويشمل كل ما فهم من الكتاب والسنة وانعكس في كتب الفقهاء والمتكلمين وعلى ألسنتهم، ومن ثم تحول إلى ثقافة إسلامية سائدة في أرجاء

العالم الإسلامي، بحيث يشكل انطلاقة لعمل المسلمين وممارساتهم، ويمكن التعبير عنه بالفهم التقليدي للإسلام.

وأغلب الأحيان يكون هذا الفهم سائداً في المجتمعات التي تسيطر عليها الحكومات الإسلامية.

وقد واجه هذا الفهم في عصرنا الحاضر الكثير من النقود والمؤاخذات من قبل المتدينين الإصلاحيين، وقد قدم هؤلاء فهماً جديداً للكتاب والسنة (وسيرة أهل البيت عليهم السلام في المذهب الشيعي).

مواثيق واتفاقيات حقوق الإنسان: وتشمل كل ما تم التوافق عليه وإقراره في المحافل الدولية من إعلانات ومواثيق وبروتوكولات تتعلق بحقوق الإنسان، (بحيث يحرز الميثاق موافقة كل الأعضاء من دول العالم أو الأكثرية المطلقة)، ويكون هذا الميثاق بمثابة معيار لرصد أداء الدول في تطبيق حقوق الإنسان على أراضيها.

ويمكن للدول الموقعة على الميثاق أو البروتوكول أن تضع شروطاً مقابل توقيعها أو توقع من دون أي شروط.

إن بين أبرز المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان والمتعلقة بحرية العقيدة والمذهب ما يلي:

المواد ٢ و١٨ و١٩ و٢٦ (البند ٢ و٣) و٢٩ (البند ٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

و المواد ٢ (البند ١) و١٨ و١٩ و٢٠ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[1].

---

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتُمد بموجب قرار الجمعية العامة ٢١٧ (ألف د ـ ٣) المؤرخ في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨.

المادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية

أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

المادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٦: البند ٢: يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

المادة ٢٦: البند ٣: للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٩: البند ٢: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية:

اعتمد و عرض للتوقيع و التصديق و الانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف) المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦.

المادة ٢: البند ١: تتعهد كل دولة طرف في هذه المعاهدة باحترام الحقوق المعترف بها فيها، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو العرق أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ١٨: البند ١: لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ ـ لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

٣ ـ لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلاّ للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

٤ ـ تتعهد الدول الأطراف في هذه المعاهدة باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٩: البند ١: لكل إنسان حق في اتخاذ أيّ رأي دون مضايقة.

٢ ـ لكل إنسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أم مطبوع أم في قالب فني أم بأية وسيلة أخرى يختارها.

٣ ـ تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود، ولكن شريطة أن تكون محدّدة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

أ ـ لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

ب ـ لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

المادة ٢٠: البند ١: تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

٢ـ تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف.

ونشير إدناه إلى إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس، ١٩٩٠.

ونصت المادة الأولى منه على أن:

أ ـ البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والنبوة لآدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات، وإن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

المادة ٩:

أ ـ طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان

حرية العقيدة والمذهب في الفهم الإسلامي السائد

يقسم الناس بحسب دينهم وعقيدتهم إلى ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: المسلمون،

تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية.

ب ـ من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربية متكاملة متوازنة تنمي شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادة ١٠:

الإسلام هو دين الفطرة، ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادة ١٦:

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية العائدة له على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة.

المادة ١٨:

أ ـ لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

المادة ٢٢:

أـ لكل إنسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.

ب ـ لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية.

ج ـ الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

د ـ لا يجوز إثارة الكراهية القومية والمذهبية، وكل ما يؤدي إلى التحريض على التمييز العنصري بكافة أشكاله.

المادة ٢٤:

كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

والثانية: اليهود والمسيحيون، والثالثة: سواهم من الديانات والمذاهب الأخرى.

وقد أقر الإسلام ـ أو الفهم الإسلامي السائد ـ لكل من هذه الطوائف جملة من الأحكام والمقررات، وسنستعرض هذه الأحكام معتمدين على أبرز المصادر الإسلامية، ومن ثم نتحول إلى بيان أدلتها التفصيلية.

١ـ المسلمون وحرية الاعتقاد

الحق الذي يمتلكه المسلمون في الإعلان عن دينهم ومعتقدهم وممارسة الشعائر الإسلامية بصورة فردية أو جماعية وتربية أبنائهم على الدين الإسلامي وترويجه والتبليغ له، وبناء المساجد مما لا اختلاف عليه.

كما للمسلمين الحق في نقد الأديان الأخرى وإظهار عيوبها وبيان أفضلية الدين الإسلامي عليها.

كما لا يحق لأي جهة أو فرد إكراه المسلم أو إجباره على ترك دينه ومعتقده أو منعه من ممارسة الشعائر الدينية.

وهذا كما قلنا مما لا اختلاف فيه ولا شبهة.

لكن هناك جملة من الأحكام، سنذكرها أدناه، لم تؤخذ فيها حرية العقيدة والمذهب بنظر الاعتبار، وهي:

أولاً: إنّ المسلم لا يمتلك حرية تغيير دينه، كأن يتحول إلى المسيحية أو البوذية أو يكون ملحداً على سبيل المثال.

والمسلم الذي ترك دينه تحت أيّة ذريعة سيحكم عليه بالارتداد، ومن ثَمَّ سيواجه أقسى العقوبات.

إنّ المسلم الذي ولد واختار الإسلام عند بلوغه، أي المولود على فطرة الإسلام، إذا ارتد فستترتب عليه الأحكام التالية:

١ـ لا يقبل منه الإسلام. ٢ـ ويقتل إذا ظفر به. ٣ـ وتبين منه زوجته بنفس الارتداد

وتلزمها عدة الوفاة ٤ـ ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين.

أما المسلم الذي لم يولد على فطرة الإسلام، أي لم يكن أبواه أو أحدهما مسلمين، والذي اختار الإسلام بعد بلوغه، إذا ارتد يستتاب إلى ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته، وإن لم يتب في الثلاثة قتل، وبانت منه زوجته بمجرد الارتداد.

والمرأة المسلمة إن ارتدت، فأولاً: بانت عن زوجها في الحال من غير طلاق ولزمتها عدة الطلاق، وثانياً: تستتاب فإن تابت قبل منها وإن لم تتب حبست وأضرّ بها، وتستمر على هذه الحال حتى تتوب أو تموت.

فالنتيجة أنّ المسلم إن ارتد ولم يشأ العودة إلى الإسلام، فإن كان رجلاً قتل، وإن كان امرأةً حبست وأُضرّ بها[١].

وثانياً: إنّ المسلم لا يمتلك الحرية في إنكار ما أجمع عليه علماء الإسلام ـ ولو على المستوى النظري فقط ـ فإنه لو أنكر أمراً يعد ضرورياً في ذلك الزمان، واعتبر إنكاره جحوداً بالرسالة وتكذيباً للنبيﷺ وإنقاصاً لشريعته، فهذا الشخص يعد مرتداً وتطبق عليه أحكام المرتد حتى لو ادعى أنه لا يزال على الإسلام[٢].

---

(١) ذكرنا هذه الأحكام بالاعتماد على فتاوى علماء الشيعة، ولمزيد من الاطلاع راجع:

الإمام روح الله الموسوي الخميني: تحرير الوسيلة ٢:٤٩٤، كتاب الإرث: موانع الإرث: الكفر: المسألة ١٠.

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٤ـ٣٢٧، الارتداد؛ ١: ٤٩٤، المسألة ٢٧١.

والمراد من الإضرار بها: أن تضرب أوقات الصلاة، وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب، إلاّ ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب. (مباني تكملة المنهاج: ٣٣١ـ٣٣٢).

واتفق فقهاء السنة على وجوب قتل المرتد مطلقاً (أي سواء كان ملياً أم فطرياً، رجلاً أم امرأة) في حال عدم توبته، يستثنى من ذلك فقهاء الحنفية فإنهم أولاً: حكموا على المرتد إن كان امرأة بالحبس والإضرار بها حتى تتوب أو تموت. وثانياً: قالوا باستحباب الاستتابة وليس بوجوبها.

للاطلاع أكثر، راجع: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٦: ١٨٣ و ١٩٣.

(٢) «المراد بالكافر من كان منكراً الأُلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين

إنّ الفهم السائد لعلماء الإسلام من بعض النصوص الدينية يدفعهم لإصدار أحكام مماثلة للأحكام المتقدمة على غرار ما جرى على مرّ التاريخ، فالكثير والكثير اتهموا بالكفر وصدرت بحقهم أحكاما بالارتداد جرّاء مثل هذا الفهم السائد(١).

وثالثاً: الصبي، إن كان أبواه أو أحدهما مسلماً وبلغ الحلم، فإنه ليس حراً في أن ينتحل غير الإسلام ديناً، ولو كان كذلك، أي دان بغير الإسلام، فتترتب عليه أحكام المرتد الملي التي تقضي بإستتابته فإن لم يتب، إن كان رجلاً قتل وإن كان امرأة حبست وأُضرّ بها حتى تتوب أو تموت(٢).

رابعاً: لا يمتلك المسلم الحرية في الإحجام عن الواجبات الدينية، كما لا يمتلك

مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً».

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي: العروة الوثقى ١: ٦٧، كتاب الطهارة، في النجاسات.

«من انتحل غير الإسلام، أو انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبيﷺ أو تنقيص شريعته المطهرة، أو صدر منه ما يقتضي كفره من قول أو فعل ..» تحرير الوسيلة ١: ١١٨، كتاب الطهارة، في بيان النجاسات.

«من انتحل الإسلام وجحد ما يعلم أنه من الدين الإسلامي، بحيث رجع جحده إلى إنكار الرسالة، نعم إنكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً»، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠٩، كتاب الطهارة، الأعيان النجسة.

وللاطلاع على آراء أهل السنة في هذا الصدد، راجع: (الفقه الإسلامي وأدلته: ٦: ١٨٣).

«المرتد هو الراجع من دين الإسلام إلى الكفر ... أو حلل حراماً بالإجماع .. أو حرم حلالاً بالإجماع .. أو نفى وجوب مجمع عليه أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع ... أو عزم على الكفر غداً أو تردد فيه».

(١) كثير من علماء الإسلام وقعوا ضحية التكفير، وكان من بينهم الحكماء والفلاسفة والعرفاء أمثال ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين ومحيي الدين بن عربي، وفي عصرنا الحاضر الفقيه الشيخ هادي نجم آبادي (المشهور بالمكفَّر)، وهذا غيض من فيض.

(٢) راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٥، كتاب الحدود، القول في الارتداد، المسألة ٤.

الحرية في الإتيان بالمحرمات، وإن تصرف على هذا النحو عالماً عامداً يعزر من قبل الحاكم الشرعي[١]، وأبرز مصاديق التعزير الجلد.

٢. أهل الكتاب والحرية الدينية

المراد من أهل الكتاب كل من اليهود والنصارى والمجوس (الزردشتيون) بلا إشكال ولا خلاف، بل الصابئة أيضاً على الأظهر[٢]، ولا يلحق بهم غيرهم من أصناف الكفار والمشركين[٣].

ويجب على المسلمين محاربة أهل الكتاب وتخييرهم بين أمرين: اعتناق الإسلام أو إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن التزموا بشروط الذميين صينت أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

ولا حد للجزية وإنما تقديرها إلى الوالي أو ولي الأمر بحسب ما يراه من المصالح والظروف، وعلى عاتقه أيضاً تطبيق معايير الذميين على النحو الذي يؤدي قدر الإمكان إلى إسلامهم.

وللذميين الحق في الإعلان عن دينهم والإبقاء على معابدهم بعد استجازة ولي الأمر، كما لهم الحق في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية سواء كانت الممارسة فردية أم جماعية، وبإمكانهم تعليم عقيدتهم..

ويحق للذمي الخروج عن دينه واعتناق دين آخر (بشرط أن يكون هذا الدين الجديد مقراً من قبل الدين السابق الذي كان منتمياً له)، وباستطاعة الذمي الدخول إلى الإسلام في أي وقت شاء بعد الخروج عن دينه.

---

(١) راجع: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧، المسألة ٢٨٢، وفي تحرير الوسيلة ٢: ٤٧٧، (فروع حد القذف، الخامس): ويترتب التعزير على ترك الواجب وارتكاب المحرم إن عد من الكبائر.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦١ و ٣٩١، كتاب الجهاد، المسألة ٦٢.

(٣) المصدر السابق ١: ٣٩١؛ وتحرير الوسيلة، تتمة كتاب الحدود، أحكام أهل الذمة، المسألة ٢.

وهناك جملة من أحكام أهل الذمة تتنافى مع مبدأ الحرية، وهذه الأحكام هي:

أولاً: لا يحق لأهل الذمة تنشئة أولادهم على التدين بدينهم ـ سواء اليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحوها ـ بأن يمنعوهم من الحضور في مجالس المسلمين ومراكز دعوتهم للدين والاختلاط مع أولادهم، بل عليهم تخلية سبيلهم في اختيار الطريقة، وبطبيعة الحال إنهم يختارون الطريقة الموافقة للفطرة، وهي الطريقة الإسلامية[1].

ثانياً: لا يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والبيع والصوامع وبيوت النيران في بلاد الإسلام[2].

ثالثاً: ليس للكفار، ذميين كانوا أم غيرهم، تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين وتضعيف الإسلام والإنقاص من شأنه[3].

رابعاً: ـ ومن باب أولى ـ لا يحق للذميين نقد التعاليم والمبادئ الإسلامية أو الطعن فيها.

خامساً: لا يجوز لأهل الذمة التجاهر بما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في شرع

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٩٧، كتاب الجهاد، مسألة ٨١.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٢، شرائط الذمة، السادس؛ منهاج الصالحين ١:٣٩٩، كتاب الجهاد، مسألة ٨٥.

(٣) «ليس للكفار ـ ذميين كانوا أو لا ـ تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين ونشر كتبهم الضالة فيها، ودعوة المسلمين وأبنائهم إلى مذاهبهم الباطلة، ويجب تعزيرهم وعلى أولياء الدول الإسلامية أن يمنعوهم عن ذلك بأية وسيلة مناسبة، ويجب على المسلمين أن يحترزوا عن كتبهم ومجالسهم ويمنعوا أبناءهم عن ذلك، ولو وصل إليهم من كتبهم والأوراق الضالة منهم شيئاً يجب محوها، فإن كتبهم ليست إلا محرفة غير محترمة، عصم الله تعالى المسلمين من شرور الأجانب وكيدهم وأعلى الله كلمة الإسلام».

تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٧، كتاب الحدود، فروع أحكام أهل الذمة، الرابع.

الإسلام[١].

سادساً: لا يجوز للذمي الانتقال إلى دين سوى الإسلام أو النصرانية أو اليهودية أو المجوسية وإلاّ قتل[٢].

سابعاً: إذا أخلّ أهل الكتاب بشرائط الذمة بعد قبولها خرجوا من بلاد المسلمين ولم يجز لهم المكث فيها، وعندئذ هل على ولي الأمر ردهم إلى مأمنهم أو له قتلهم أو استرقاقهم؟ فيه قولان[٣].

٣. الكفار

وهم غير المسلمين، سواء كانوا من أهل الكتاب ممن لم يقبل شروط أهل الذمة أو كانوا من الكفار المشركين، فهؤلاء يعدون كفاراً حربيين يجب دعوتهم إلى كلمة التوحيد والإسلام، فإن قبلوا وإلا وجب قتالهم وجهادهم إلى أن يسلموا أو يقتلوا[٤]. وتسبى نساؤهم وأطفالهم وتسترق، وتكون أموالهم وأراضيهم غنائم للمسلمين[٥].

وعلى الرغم مما اشتهر بين فقهاء الشيعة من عدم جواز الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة[٦]، إلاّ أنّ عصرنا الحاضر شهد جدلية واسعة وآراء طرحها فقهاء معاصرون حول عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في الأعصار كافة لدى توفر شروطه وعدم إناطة ذلك بحضور المعصوم[٧].

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة؛ منهاج الصالحين ١:٣٩٧، كتاب الجهاد، المسألة ٨٠.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٣٩٨، كتاب الجهاد، مسألة ٨٢؛ تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٣، شرائط أهل الذمة، مسألة ٨.

(٤) منهاج الصالحين ١: ٣٦٠، كتاب الجهاد.

(٥) منهاج الصالحين١: ٣٧٩ ـ ٣٨١، كتاب الجهاد، الغنائم.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ختام المسألة ٢.

(٧) راجع على سبيل المثال: الشيخ محمد مؤمن القمي، الكلمات السديدة في المسائل الجديدة: ٣١٥ ـ

والحاصل أنّ غير المسلم إن لم يكن ذمياً فهو لا يملك حق الحياة، ومن باب أولى ـ كما يقولون ـ فهو لا يملك أي حق من الحقوق الإنسانية الأخرى.

يترتب على ذلك أن أحكام الكفار لا تلتقي مع مبدأ الحرية وتتنافى معه بشكل تام.

وبالنظر لما تقدم من أحكام الطوائف الثلاث نستنتج أنّ الفهم السائد للإسلام إن حالفه النجاح في بسط نفوذه وتمسكه بزمام الأُمور، فإنّ حرية العقيدة والمذهب في ظل هذا الفهم سوف لن يبقى لها معنى وستغيب إلى الأبد.

و نظراً للمحاور السابقة فإنه ليس من الغريب أن لا يتمخض عن الفهم التقليدي السائد للإسلام مبدأ حرية الدين والعقيدة.

وسنلخص هنا أبرز الأدلة التي يستدل بها على الأحكام المتقدمة، وسنختار من بين كل طائفة من الأحكام حكماً واحداً ونستعرض أقوى دليل سيق للاستدلال عليه.

والأحكام الثلاثة التي سوف نختارها ونتعرض لأدلتها هي: قتل المرتد عن إسلام، وأخذ الجزية من أهل الكتاب، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

أما حكم قتل المرتد عن إسلام فقد اعتمد فيه على مجموعة من الأحاديث.

فاستدل أهل السنة بالحديث النبوي القائل: «من بدل دينه فاقتلوه»[(١)].

واستدل فقهاء الشيعة على قتل المرتد الفطري بموثوقة عمار الساباطي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[(٢)].

٣٥٨، كلمة في الجهاد الابتدائي؛ والخوئي، منهاج الصالحين١ : ٣٦٤ ـ ٣٦٦، كتاب الجهاد، منهاج الصالحين١ : ٣٧٩ ـ ٣٨١، كتاب الجهاد، الغنائم.

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بدل دينه فاقتلوه» نيل الأوطار، ٧: ٩٠.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١١؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٨، الحديث ٣٣٣؛ التهذيب ١٠:

واستدلوا على حكم المرتد الملي بصحيحة علي بن جعفر الذي قال: سألته (أي أخاه أبا الحسن موسى بن جعفرعليه السلام) عن مسلم تنصّر، قال: «يقتل ولا يستتاب»، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد، قال: «يستتاب، فإن رجع وإلاّ قتل»[١].

وفي ما يتعلق بحكم المرأة إذا ارتدت استدلوا بصحيحة حماد عن الإمام الصادقعليه السلام قوله: «لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب إلا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصلوات»[٢].

وبالنسبة إلى مصادر أحكام أهل الذمة أو الذميين فأبرزها الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلاَيُحَرِّمُونَ مَاحَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

وأبرز مصادر أحكام الكافر غير الذمي مأخوذة من القرآن أيضاً، وهي هذه المجموعة من الآيات:

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦).

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَتَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٣٩).

إذن لو دققنا في الأدلة التي تقدمت لوجدنا أنّ الفهم السائد والتقليدي للإسلام

١٣٦، الحديث: ٥٤١ الإستبصار ٤: ٢٥٣، الحديث ٩٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٣.

(١) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١٠؛ التهذيب ١٠: ١٣٨، الحديث ٥٤٨؛ الاستبصار ٤: ٢٥٤، الحديث ٩٦٣؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٥.

(٢) التهذيب ١٠: ١٤٣، الحديث ٥٦٥؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٠، الحديث ٣٥٤٨.

يمتلك مجموعة محكمة وقوية من الأدلة القرآنية والروائية، مما يجدر بنا أن نتوقف لمناقشتها، وهذا ما سيكون في القسم الرابع من هذه الدراسة.

الحرية العقائدية والدينية، أهميتها وإيجابياتها

بعد أن فرغنا من بحث المسألة من زاوية روائية وحديثية نتاولها في هذه المرحلة من ناحية عقلية لنستعرض وجهة النظر العقلية أو المنطلق العقلي الذي ينطلق منه المعترضون على حرية العقيدة والمذهب، ثم نمحص هذا المنطلق ونستعرض أهم ركائزه ونقاط الضعف فيه، ومن ثم ننقده لنصل في النهاية إلى إبراز ما تنطوي عليه حرية العقيدة والمذهب من إيجابيات ومصالح.

إنّ موضوع حرية العقيدة والمذهب ليس من المواضيع التعبدية الوقفية التي لا يمكن للعقل البشري أن يبت فيها أو أن يدرك المصالح المترتبة عليها، كما هو الحال في بعض العبادات كالصلاة، فقد لا يسع العقل البشري أن يدرك الحكمة من ثنائية بعض الصلوات ورباعية الأخرى، بل هو من المواضيع التي تشتمل على مساحة واسعة للنقاش، وإن كل شخص أبدى رأياً في هذا الموضوع ـ سواء كان إيجابياً أم سلبياً ـ فإن رأيه جاء بعد احتساب مقدار المصالح المترتبة على حرية العقيدة والمذهب أو المفاسد الناجمة عنها.

وهذا هو حال العلماء والفقهاء والمتكلمين، فإن الذي ناهض مبدأ حرية العقيدة والمذهب لم تكن مناهضته لها إلاّ بسبب ما أحصاه من المضار والمفاسد التي فاقت، بحسب رأيه، المصالح المترتبة عليها، وبخلافه الذي أيد ودعم هذا المبدأ فإنه إنما قام بذلك لرجحان كفة المصالح والفوائد المترتبة على هذه الحرية.

إذن فهذا الموضوع يعتبر موضوعاً مرناً ويمكن التعاطي معه معرفياً، وليس من المسلمات أو الثوابت العقلية التي لا تقبل الجدل، ولو كان ثابتاً عقلياً لنوقش في مرحلة الدراسات العقلية، المتقدمة على مرحلة الدراسات الروائية.

وبغض النظر عن عقلانية هذا الموضوع أو عدم عقلانيته، فإن مبدأ حرية العقيدة والمذهب يعتبر مبدأً متقدماً على الأديان وسابقاً لها، أي إنّه يأتي في مرحلة تسبق مرحلة اختيار الدين، إذ إن قبول هذا المبدأ هو الذي يمنح الحرية لاختيار الدين والعقيدة.

فالدين الذي يؤكد على أهمية التروي والفحص والاستدلال من أجل اعتناق العقيدة، ويمنع التقليد واتباع الآباء والأجداد، هل يعقل أنه لا يتبنى حرية العقيدة والمذهب؟

إذن من السذاجة أن نسبق نتائج الفحص والاستدلال لنقول بأنّ الناس أحرار في اختيار دين محدد من بين الأديان، ومما لا شك فيه أنهم سيختارون الإسلام!

فهذه مقولة متهافتة كما هو الظاهر منها؛ لأنّ الناس إن كانوا أحراراً فلا يسعنا إحراز النتائج مسبقاً، وإن كانوا مضطرين إلى اعتناق الإسلام فحينئذ لن يكونوا أحراراً.

ما هو الفرق يا تُرى بين الشخص الذي ولد في بيئة إسلامية وكان أبواه مسلمين فنشأ مسلماً، وبين المسيحي الذي ولد في بيئة مسيحية ولأبوين مسيحيين وانتهى به المطاف مسيحياً؟!

إن الاختيار الواعي للإنسان هو الذي يشكل محور الثواب والعقاب، بل هو محور العقائد والتدين بصورة عامة، ولو فرضنا أنّ هناك ديناً لا يعترف بحرية العقيدة والمذهب، إذاً كيف يتوقع وجود أناس أحرار ستمكّنهم حريتهم من اعتناقه، وبعد اعتناقه سيصادر حريتهم؟!

ومن المؤسف القول: إن هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة، لم ينل حتّى هذه اللحظة حظاً وافراً من البحث والدراسة من قبل العلماء والفقهاء، لذلك فإنّ جذوره الفقهية والكلامية لم تنقح وتحقق، وعليه لا تزال غير واضحة المعالم، وهذا الأمر قد أدّى إلى صدور فتاوى وأحكام فقهية قاصرة بعض الشيء ومخالفة لجملة من المبادئ الدينية العامة والأسس الكلامية، وذلك من قبيل: حكم المرتد وشروط الذمي ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

نظرة نقدية للأسس التي اعتمدها المناهضون لحرية العقيدة والمذهب

يمكننا أن نوجز أدناه بعض المنطلقات الفكرية والأسس العقلية للأحكام المناهضة لحرية العقيدة والمذهب:

أولاً: تكوين بيئة اجتماعية مغلقة، فقد ظن المناهضون لحرية العقيدة والمذهب أنّ بمقدورهم إنشاء مجتمع مغلق يمكن التحكم به من خلال إقصاء الآراء المخالفة التي من شأنها تلويث المجتمع ومن ثَمَّ عزله بحيث لا يكون بمقدوره التعرف والاطلاع على العقائد الفاسدة، فيكون بذلك مصاناً عن الانحراف.

ثانياً: اعتقدوا أنّ للعقوبات الصارمة دوراً إيجابياً في إصلاح المجتمع، وذلك أن الإنسان بطبيعته لا يرتدع عن الباطل إلاّ بالقوة والعنف، ولو ترك حراً لبادر إلى السيئات وأصبح عرضة لوساوس الشيطان. وإنما جعل القتل عقوبة للخارج عن الإسلام؛ كي يكون رادعاً لكل من تسول نفسه الارتداد عن الدين.

ويكفي أهل الكتاب إحساسهم بالذل والمهانة التي يعانيها الذمي كي يكفوا عن دينهم ويعتنقوا الإسلام.

وأمّا الكفار فلو خيروا بين القتل أو الإسلام فمما لاشك فيه أنهم سوف يختارون الإسلام.

وملخص القول: إنّ هذا هو السبيل الوحيد لبسط نفوذ الدين في أرجاء المعمورة كافة.

ثالثاً: هيمنة الإعلام على المجتمع، فإذا تعددت الآراء واختلفت وجهات النظر وتضاربت الأفكار فإنّ المجتمع في مثل هذا الوضع سيكون عرضة للفتنة ويسهل على الشيطان التلاعب بعقول الناس والتأثير عليها، الأمر الذي يفضي إلى انسلاخ الناس عن عقيدتهم وتركهم لدينهم.

إذاً فالسبيل الوحيد لصيانة المجتمع عن الانحراف، وبقائه محافظاً متمسكاً بدينه

وعقيدته، هو تقويض أي مشروع إعلامي يستهدف المجتمع، وإلا فلا يوجد ضمان لبقاء الدين مهيمناً على الناس.

رابعاً: إنّ العقوبات الصارمة والأحكام الشديدة التي شرّعها الإسلام لمعتنقي الديانات الأُخرى ليست من خصوصياته أو مما انفرد به الإسلام وحده، فقد شهدت الألفية السابقة صراعات عنيفة بين الأديان والمذاهب، وهكذا هو حال الأديان فيما بينها على مدى التاريخ.

إذاً فليس من العيب أو القصور إصدار مثل هذه الأحكام تجاه أتباع الديانات الأخرى.

خامساً: وجود مهمة على عاتق المسلمين، وهي الدعوة للإسلام بالرغم من كونه إسلاماً ظاهرياً، فمن البديهي أنّ اعتناق الإسلام خوفاً من القتل أو هروباً من إعطاء الجزية لا يتلاءم مع الإسلام الحقيقي، ويبقى المسلم الذي اعتنق الإسلام لأحد هذه الأسباب مسلماً بالظاهر في أغلب الأحيان ولّما يدخل الإيمان في قلبه.

ومن الصعب أن نتقبل فكرة تحول هذا المسلم إلى مسلم حقيقي مقتنع بالإسلام بعد أن صدرت بحقه مثل هذه الأحكام التي مرت بنا، وبعد أن رأى الموت مقبلاً عليه، لكنه نجا منه بأُعجوبة بعد أن أعلن إسلامه.

يبقى هنا سؤال قد يتصل ببحثنا بشكل أو بآخر، وهو: هل يا ترى يجوز لعلماء الدين أن يحكموا على باطن الناس كما جاز لهم أن يحكموا على ظاهرهم؟

من الطبيعي أن المنطلقات الفكرية الخمسة التي مرت بنا آنفاً لابد أن يصدر عنها مثل تلك الأحكام الشديدة ولا شك في ذلك، لكن المشكوك فيه أنّ هذه المنطلقات قد تكون أغفلت كثيراً من الأمور، وعليه لم ترتق لتكون منطلقات تامة تشكل أسساً رصينة لأحكام من هذا القبيل، ونحن إذ نتعرض لهذه المنطلقات الخمسة نشير إلى نقاط الضعف والإخفاقات التي منيت بها:

أولاً: إنّ التطور الهائل الذي تشهده حقول الاتصالات ووسائل الإعلام المرئية

والمسموعة لم يُبقِ الباب موصداً أمام المجتمعات، كما أنه لا يسمح بوجود مجتمع مغلق ومنطوٍ على نفسه بأي حال من الأحوال، وسواء شئنا أم أبينا فإنّ الآراء والأفكار الدينية والعقائدية المختلفة أصبحت تداهم الأسماع من كل حدب وصوب ولا مناص للحؤول دون سماعها.

ثانياً: العنف والعقوبات الشديدة والرعب كلها أدوات قد تساعد على فرض الأديان والعقائد على مجتمع ما، لكنها بالتأكيد لا ترسخ الإيمان في القلب، وإنما تبقي عليه سطحياً على أُهبة الزوال بمجرد التخلص من الظرف الحالي.

والذي يبدو لي أنه بات من الضروري مراجعة منظومتنا الفكرية إزاء الإنسان وتجديد نظرتنا تجاهه، ولابد من الاعتماد عليه وتوطيد الثقة به، فإنه لو ترك حراً فإنه سيختار طريق الحق، لكن المهم عند الاختيار أن يشعر الفرد بالحرية والقناعة التامة.

ثالثاً: إنّ الأجواء العالمية السائدة والظرف الذي نعيشه اليوم يمنع قيام أي نوع من أنواع الحروب والنزاعات الطائفية أو المذهبية أو الدينية، ومثل هذه الأحكام القاسية ـ كأحكام الذمة والمرتد وما إلى ذلك ـ تسبب ردود فعل وسخط عام تجاه أي عقيدة تصدر عنها، ولا تكون بأي حال عاملاً مساعداً لتقبل تلك العقيدة.

رابعاً: إذا كانت مثل هذه الأحكام تؤدي إلى هروب الناس من الدين أو على الأقل تزلزل عقيدتهم وإيمانهم به، إذاً كيف نسمح لأنفسنا إصدار مثل هذه الأحكام في حين أنّ الهدف والغاية الأساسية التي تنشدها الأديان هي تغيير النفوس وتزكيتها ليقوى إيمانها ويشتد يقينها بالمبادئ الدينية؟!

قراءة نقدية عقلانية لنظرية منع الحريات الدينية

بعد هذا العرض النقدي المجمل للجذور الروائية أو البعد النقلي بصورة عامة التي انطلق منها مناهضو مبدأ حرية العقيدة والمذهب، نحاول هنا تسليط الضوء على البعد العقلي لهذه القضية، فنقول:

١ـ إنّ الدين والعقيدة من المسائل الاختيارية التي يمتلك المرء فيها حرية الاختيار بين القبول أو الرد، ولا يمكن للإنسان اختيار عقيدة ما إلاّ من بعد توفر مجموعة من الأسباب والمقدمات، **فإذا ما توفرت تسنى له قبول العقيدة وإن لم تتوفر فإنّ العقيدة سوف لا تعني شيئاً بالنسبة له.**

إنّ هذه الأسباب والمقدمات إن حصلت وقبل الشخص بموجبها العقيدة المحددة فإنّ ممارسة أي نوع من العنف والقسوة سوف لن تنفع في زعزعة إيمانه بعقيدته، كما أنّ العكس صحيح أيضاً، أي لو لم تحصل هذه الأسباب والمقدمات فلن يكون هناك إيمان بالعقيدة مهما بلغت حدة العنف والقسوة.

وغاية ما يمكن للعنف تحقيقه هو الاعتقاد الظاهري فحسب، دون الإيمان الباطني.

٢ـ من الواضح والبديهي أنّ هناك تمايزاً واختلافاً بين الأديان والمعتقدات، وهي لا تتمتع بالقدر نفسه من الحقيقة، فبعضها أكثر قرباً من الحقيقة وبعضها أبعد وهكذا.

ومن البديهي أيضاً أنّ من جملة هذه الأديان ما هو باطل وليس من الحق في شيء، لكن في الوقت نفسه يجد هذا الدين الباطل أتباعاً ومعتنقين متمسكين به لا يحيدون عنه.

إذن يا ترى هل من سبيل إلى إصلاح هؤلاء من خلال تغيير دينهم وعقيدتهم؟

إنّ أفضل سبيل للإصلاح، وخصوصاً على مستوى الدين والعقيدة والمذهب، هو من خلال التحاور مع أتباع ذلك الدين وإقناعهم، لكن هذا الإقناع لا يمكن حصوله إلاّ في فضاء واسع من الحرية، فإن قبل هؤلاء بأُطروحتنا فذلك ما كنا نبغي، وإن رفضوا فليس علينا أكثر من ذلك، أي لا يجوز لنا أن نتعدى هذه المرحلة ونلجأ إلى استخدام القوة أو ممارسة العنف؛ فإنّ الدين والعقيدة إن صودرت بالقوة فستكون النتيجة اللجوء إلى عقيدة جديدة أُخرى أو ممارسة العقيدة الأولى في الخفاء.

وبصورة عامة فالعنف والرعب يؤدي إلى اختفاء العقيدة وضمورها، لكنه لا يجتثها أو يقضي عليها إطلاقاً، فمادام البشر يعتقد بوجود منفعة مترتبة على هذا الدين أو تلك

العقيدة كمنحه السعادة أو تخفيف وطأة الحياة عليه أو إيصاله إلى غاية سامية، فمن المستحيل عليه الانسلاخ من هذا الدين أو تلك العقيدة.

والتاريخ يحدثنا أنّ كل عقيدة إنما تسنى لها البقاء والاستمرار بسبب ما كانت تدر على معتنقيها من منافع ومواهب سخية.

والبشر بطبيعتهم شديدو التمسك بدينهم وعقيدتهم، ومن العسير جداً مصادرة الدين منهم أو تبديله، وحتى لو تسنى للمرء تغيير دينه أو معتقده فلن يكون ذلك إلا عن رغبة منه لا عن إجبار أو قسر.

٣ـ من ناحية أخرى فإن الدنيا دار تمحيص وامتحان للناس، وهم في هذا الامتحان أحرار يختارون دينهم من بين الأديان كيفما شاؤوا، ونتيجة اختيارهم سواء كان صحيحاً أم سقيماً ستتجلّى لهم في الآخرة ويرونها رؤيا العين.

وليس ثمة إكراه أو عنف في هذا الاختيار، إذ لو أكرهنا الناس على اتباع الحق (أو يكون مصيرهم الموت) لكان الله أولى منا بإكراههم ومصادرة حرياتهم، فيجبلهم على الطاعة المحضة كما هو حال الملائكة، ويرفع التضاد بين الحق والباطل عن عالم المادة ويجعله كعالم المجردات حقاً محضاً ليس للباطل فيه نصيب.

ولو فرضنا إمكان حدوث مثل هذا الأمر فيا ترى هل سيبقى معنى للحساب الأُخروي الذي يثاب فيه المطيع ويعاقب فيه العاصي؟!

٤ـ التعددية الدينية والتنوع في المعتقدات والأديان أمر لا مناص منه، على الأقل هذا ما يعكسه تاريخ الفكر الإنساني، وفي مثل هذه التعددية والكثرة إن مورس العنف لمصادرة حرية العقيدة فسيؤدي ذلك إلى ظهور حالات الرياء والنفاق والازدواجية؛ لأنّ اتباع أي دين من الأديان إن لم يتسنَّ لهم إظهار عقيدتهم والمجاهرة بها وتم مواجهتم بالقتل والإعدام أو مصادرة حقوقهم الاجتماعية والإنسانية فسيضمرون دينهم الحقيقي ويتظاهرون بالدين الحاكم المتسلط.

إنّ الرياء آفة الإيمان، ولا يمكن بناء مجتمع ديني باللجوء إلى تكفير المنافقين

وإبادتهم؛ لأنّ النفاق هو نتيجة طبيعية لمصادرة حرية العقيدة والدين.

٥ـ هناك الكثير من العقائد والأديان تعدّ نفسها أكمل الأديان وأتمها وأفضلها وأشملها وخاتمها أيضاً، ولو انتهى المطاف إلى هنا لهان الأمر، لكن المشكلة تكمن في أنّ **معتنقي هذه الديانات يؤمنون بكل هذه الكمالات التي يصف الدين بها نفسه ولا يشكون في صحة أي واحد منها.**

ونحن لا نرتاب بأنّه سيأتي يوم يميز فيه الصادق من الكاذب وتتضح فيه حقيقة هذه الكمالات من زيفها، لكن في هذه الدنيا لا تزال الأديان ـ ومنذ قرون ـ تقيم البراهين وتسوق الأدلة لإثبات هذه الصفات الخيّرة لنفسها، ولكنها على ما يبدو لم تتوفق في إقناع الآخرين.

ولو تسنى لكل دين أن يدعي لنفسه الكمال والشمولية ويحظر باقي الأديان ويبقي حرية العقيدة والدين متاحة لأبنائه فحسب (من غير إمكانية تغيير دينهم) فسوف تكون النتيجة الحتمية لهذا السلوك تحجيم الطوائف والمذاهب وتأطيرها ضمن حدود ضيقة للغاية، وإبقاء الباب مشرعاً أمام الملحدين الذين يشكلون أكبر خطر على الدين والعقيدة.

إنّ التقوقع ضمن مجتمع مغلق يؤدي إلى فقدانه الحركة والنمو والتطور والازدهار، وإن كانت هناك حركة فستكون حركة موضعية لا تجدي نفعاً لذلك المجتمع.

إن أتباع مثل هذه الديانات المغلقة بمجرد أن يخرجوا إلى النور ويشعرون بقدر من الحرية عادةً ما تضطرب عقيدتهم أو يتركون دينهم نهائياً.

٦ـ إن غياب حرية العقيدة عن أي دين من الأديان يؤدي إلى التحجر في الفهم السائد ويحول دون ظهور الحركات الإصلاحية والاجتهادية التي تنطلق من الذات، أي من المجتمع المتدين نفسه.

إنّ الحكم على شخص بالارتداد أو تكفيره واتهامه بالإلحاد هو إفراز طبيعي لمثل هذه المجتمعات التي ستفقد من جراء ذلك أبرز مفكريها ورجالاتها.

٧ ـ لو حاول أتباع دين من الأديان مصادرة حرية أتباع الديانات الأُخرى (ولم يسمحوا حتى لأنفسهم التفكير في تغيير دينهم) فأدى ذلك إلى ردود أفعال في المناطق الأخرى التي تخرج عن نطاق سيطرة هؤلاء، وقوبلت هذه الممارسة بالمثل فصودرت حرية أتباع هذا الدين ومنعوا من إظهاره أو الجهر به في تلك المناطق، فيا ترى من سيتضرر من جراء ذلك؟ أليس أتباع ذلك الدين أنفسهم؟

٨ ـ إنّ المضار والسلبيات المترتبة على مصادرة حرية العقيدة والمذهب تصل إلى درجة بحيث لا يمكن لأي عاقل إذا ما أدرك حجمها الإقرار بها.

وقد تصور العلماء الذين أفتوا ضد مبدأ الحرية أن ذلك سيسهم في الحفاظ على الدين وصيانة العقيدة بشكل أكبر، في حين أن هؤلاء العلماء لو عاشوا الأجواء ذاتها، أي التي تصادر فيها حريتهم الدينية، لسارعوا إلى سحب فتاواهم السابقة أو على الأقل إعادة النظر بها.

إنّ من أهم ما طرح على أنه من سلبيات حرية العقيدة والمذهب هو إمكانية تعرض الأطفال والناشئة للانحراف، لكن ذلك القلق يتلاشى إذا ما علمنا بأنّ التربية الدينية، وخصوصاً في مرحلتي الطفولة والمراهقة، تمتلك قواعد وأُصولاً لابد من مراعاتها، والوالدان ـ الأب والأم ـ يؤديان الدور الأبرز في تنشئة الطفل دينياً.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإعلام الديني في المجتمع الحرّ يتحرك وفق قوانين وضوابط، ولا يسمح لأي دين أو عقيدة بالتعدّي على حرية الآخرين أو الإخلال بالنظم والأمن والأخلاق العامة تحت ذريعة ممارسة الطقوس والشعائر الدينية.

٩ـ إنّ العقيدة إذا كانت تمتلك جذوراً قوية ورصينة فهي لن تهاب الدخول في معمعة حرية العقائد والأديان، أي الفسحة الواسعة التي تطرح فيها عقائد وأديان مختلفة.

لكنها إن كانت سطحية ولا تمتلك جذوراً عميقة فستجدها تتهرب من مواجهة العقائد الأُخرى، وإن واجهتها فستلجأ إلى العنف والقمع.

١٠ـ هناك اتجاه يميز بين نوعين من الحرية: الأول هو حرية الفكر، والثاني هو حرية

العقيدة، ويقرّ بحرية الفكر لطبيعتها العقلانية، ويمنع حرية العقيدة مبرراً ذلك بأنها، أي العقائد، غالباً ما تكون فوق مستوى العقل، ومن ثَمَّ لا يملك العقل مساحة كافية للحركة في دائرتها فهي ((في النهاية)) غير عقلانية[1].

وهذا التبرير غير مقبول؛ لأنّ إعمال الفكر لا يحتاج إلى رخصة من أحد أو من مرجعية معينة، وعليه فليس لأحد منعه أو الوقوف بوجه العملية الفكرية حتى يمنّ هذا الاتجاه على المفكرين بأنّه أباح لهم حرية الفكر.

والخلاف يتمحور حول حرية إبراز العقيدة أولاً، وحرية ممارسة الطقوس والشعائر، أي العمل طبقاً لمبادئها ثانياً، وإذا كان هذا هو محور الخلاف فإنّ تصنيف الحرية إلى صنفين خارج عن موضوع بحثنا من الأساس ولا يمكن أن يكون حلاً للخلاف، ويا ترى هل هناك عقيدة تجد نفسها منحرفة أو على ضلال؟

إذن فالاتجاه الذي يصنف الحرية إلى صنفين إنما يريد بذلك مصادرة حرية العقيدة والدين ليس إلاّ.

والملخَّص من ذلك كله أن مبدأ حرية العقيدة والدين من المبادئ الحسنة ذاتاً والممدوحة بحسب العقلاء، فهو إذاً مبدأ إيجابي ومفيد وضروري في الوقت نفسه.

هل الأصل في الاعتقاد الحرية أم عدمها؟

نحاول في هذه المرحلة من الدراسة أولاً: استعراض الأدلة والجذور الدينية لمبدأ حرية العقيدة والمذهب في الإسلام، وثانياً: نقد الأدلة التي تمسك بها المعترضون على هذا المبدأ.

وقبل الخوض في هذين الأمرين نجد أنفسنا مضطرين للإجابة عن تساؤل مهم

---

(١) الأُستاذ الشهيد مطهري: كتاب بيرامون جمهوري اسلامي (حول الجمهورية الإسلامية): ٨٧ ـ ١٣٦؛ حول الثورة الإسلامية: ٦ ـ ٢٢.

يستبق البحث، وهو:

هل الأصل في الدين (العقيدة) هو حرية العقيدة، وعدمها يحتاج إلى دليل، أم الأصل عدمها، وإثبات الحرية هو الذي يحتاج إلى دليل؟

الذي يبدو لنا بوضوح هو أنّ المراد من حرية العقيدة والمذهب هي الحرية الدنيوية، أي الحرية التي تتيح للإنسان الاختيار في الحياة الدنيا، وإذا كان كذلك فلو اختار **الإنسان ديناً محدداً ـ كالإسلام على سبيل المثال ـ واعتقد بأنه سبيل النجاة والصراط القويم ففي مثل هذه الحالة هل يعتبر الاعتقاد بغيره من الأديان جريمة دنيوية يجب** مقاضاته عليها؟

إذاً مرادنا من تأسيس الأصل هو الوصول إلى هذه النقطة، وهي: هل الأصل هو تجريم غير المسلم ومجازاته (سواء كان مرتداً أو ذمياً أو كافراً غير ذمي)، وبراءته هي التي تحتاج إلى دليل، أم عكس ذلك، أي أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية؟

الظاهر أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية، أما الحدود المذكورة، أي حد المرتد والذمي والكافر غير الذمي الذي يجب قتله، فكل هذه الحدود هي التي تحتاج إلى دليل.

ويجب التنويه إلى أنّ بحثنا هذا لا يتصل بالعقوبة الأُخروية ولا بالمعاصي المترتبة على الارتداد أو الذمة أو الكفر، فلا نقاش في كون هذه الحالات الثلاث إن ثبت لها أن الإسلام هو الحق وسواه هو الباطل، ومع ذلك أصروا على غيهم فإنهم عصاة غاوون ولا إشكال في ذلك، لكن ما نركز عليه بحثنا هنا هو دراسة الحدود والعقوبات الدنيوية التي تترتب على هذه الحالات؛ لأننا نعلم بأن المعاصي ليست كلها على نمط واحد تتطلب عقوبات دنيوية، فكثير منها لا يقام عليه الحد ولا يعزر مرتكبها.

فإذاً إن لم نعثر على دليل معتبر يجرّم هذه الأصناف الثلاثة ـ المرتد والذمي والكافر غير الذمي ـ فليس لنا الحق في إقامة الحد عليهم أو تعزيرهم، وإنما نتمسّك بالأصل

الذي يقتضي براءتهم.

المستند القرآني في نظرية الحرية الدينية

نستعرض في هذه المرحلة أبرز الآيات القرآنية التي تناولت مبدأ حرية العقيدة وأثبتته، ونسلط الضوء عليها من خلال تصنيفها إلى سبع طوائف[١].

المجموعة الأولى: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين

أبرز الآيات في هذه المجموعة ثلاث:

١ـ ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٣٩).

تشتمل هذه الآية على عنصرين: الأول هو النفي؛ والثاني النهي، فهي تنفي في المرحلة الأولى وجود الإكراه والإجبار في الدين، وتنفي أنّ الله قد أجبر عباده على اعتناق الدين، وتنهى في المرحلة الثانية عن هذا السلوك، والسبب في ذلك أنّ الإيمان الذي يحصل عن إكراه لا قيمة له.

ويتمخض عن نفي الإكراه الذي نجده في هذه الآية تكريس لحرية الدين والعقيدة، وهذه الحرية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول حرية المرء في اعتناق الدين، والثاني حريته في الخروج من الدين أو تغييره.

أما تخيير الناس بين اعتناق دين محدد أو القتل فهو يعني مصادرة حريتهم وإكراههم على الدين.

ولو فرضنا أنّ الناس كانوا أحراراً واعتنقوا ديناً محدداً، لكنهم فقدوا حريتهم بعد اعتناقهم ذلك الدين، ففي مثل هذه الحالة سيكون بقاؤهم على هذا الدين عن إكراه، وخوفاً من الحد الذي سيقام بحقهم نتيجة الخروج من الدين والارتداد عنه.

---

(١) وقريب من هذا التصنيف نجده لدى جمال البنا في رسالة حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام.

ومع أنّ القرآن الكريم عبّر عن الإيمان بالله بالرشد والحق، بقوله: قد تبين الرشد من الغي، إلاّ أنه لم يجبر الناس أو يكرههم على التمسك به.

«من خلال إطلاق الآية الشريفة نعرف بأنّ القرآن المجيد لم يحصر حرية العقيدة وعدم الإكراه بالدين الإسلامي، وإنما جعلها لسائر الأديان، بل يمكننا أن ندعي أنه نظراً لعدم خصوصية المورد فإنّ الإكراه في الدين شامل لجميع الأديان والعقائد برمتها، فإنّ مثل هذه الحرية التي هي من خصائص وذاتيات النوع البشري لا يمكن لأحد وضعها كما لا يمكن مصادرتها»[1].

وبخصوص شأن نزول الآية رُوي عن مجاهد أنها نزلت في رجل من الأنصار كان له غلام أسود يقال له: صبيح، وكان يكرهه على الإسلام، فنزلت الآية لتنهى المسلمين عن ذلك.

وقيل: نزلت في رجل من الأنصار يُدعى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجّار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين فدعوهما إلى النصرانية، فتنصرا ومضيا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[2].

إذن فما نشاهده من العقوبات والحدود التي تشمل القتل أو السجن المؤبد للمرتد والتخيير بين الإسلام والقتل للكفار كلها نماذج وعينات واضحة على الإكراه في الدين، ومثل هذه السلوكيات تتعارض مع الآية تعارضاً كلياً.

٢ـ ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

---

(١) الدكتور الشيخ مهدي الحائري اليزدي، الإسلام وإعلان حقوق الإنسان، التقويم الشيعي، العدد ٤، ١٣٤١، ص ٦٧ ـ ٧٦.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان ٣: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

على الرغم من أنّ الإيمان بالله والآخرة حق لا ريب فيه، إلاّ أنّ الله سبحانه لم يشأ أن يؤمن من في الأرض كلهم جميعاً؛ لأنّ هذه المشيئة التكوينية لله تعالى تُفقد الإنسان اختياره، وإذا غاب الاختيار غاب معه التكليف فلا مجال حينئذ للثواب والعقاب الموعودين. فالإيمان إنما تكون له قيمة في حال حصوله مع الاختيار لا مع الإجبار، ومع الحرية لا مع الإكراه.

لقد كان رسول الله ﷺ يتحسر على الذين لم يدخلوا الإسلام ويصر عليهم حتى يكونوا مسلمين، إلاّ أنّ الله سبحانه خاطبه بأنّ ربك الذي خلقك وخلقهم لم يشأ إكراههم على الدين، فكيف ترضى لنفسك إكراههم؟

وهذا الاستفهام يطرح على سبيل الاستنكار: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)؟!

وبالطبع سوف يكون الجواب سلبياً.

ونحن نتساءل: إذا كان الإكراه على اعتناق الإسلام أمراً مرفوضاً، فكيف يمكن أن يكون الإكراه على الإبقاء على الإسلام ذاته ـ وعدم السماح بالعدول عنه ـ أمراً مقبولاً؟

إنّ الإسلام حق ولا شك في ذلك، إلاّ أنّ الله سبحانه لم يسمح لنا أن نجبر الناس على قبول هذا الحق ونكرههم عليه، إذن كيف يمكننا تخيير الناس بين الإسلام والقتل؟

إنّ بقاء المسلم على إسلامه وعدم ارتداده عنه حق ولا نرتاب في ذلك، لكن هل يحق لنا إكراه الناس على ذلك من خلال قتلهم أو حبسهم حتى الموت إذا شاؤوا تغيير دينهم؟

٣ ـ ﴿قَالَ [نوح] يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِن رَبِّي وآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨) .

عندما عرض نوح على قومه الرسالة الإلهية التي بعث بها أعرضوا عنه وكذبوه. فحاجّهم وطلب منهم التفكر والتروي بما جاء به، فقد يكون تكذيبهم له إفرازاً طبيعياً لجهلهم بالرسالة التي يحملها، الأمر الذي حمله على دعوتهم للفكر والتأمل.

وهل يجوز للنبي إكراه قومه على قبول الحق إن رفضوا ذلك؟

استفهام استنكاري مفاده أنّ من الواضح أنه لا يجوز له ذلك.

فإن لم يكن الإكراه متاحاً للنبي فهل يجوز لخلفاء النبي وأصحابه إكراه الناس على تبني الإسلام، وفي حال أسلموا هل يجوز تهديدهم بالقتل أو الحبس المؤبد إن عدلوا عن الإسلام؟

يمكننا أن نستنتج من مجموع الآيات الثلاث المتقدمة قاعدة مفادها: حرمة إكراه أي شخص على تبني أي دين من الأديان، وهذه القاعدة تمثل أوضح تفسير لمبدأ حرية العقيدة والمذهب.

المجموعة الثانية: حرية الاختيار في الدنيا بين الهداية والضلالة

١ـ ﴿**وَقُلِ الحَقُّ مِن رَبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً**﴾ (الكهف: ٢٩).

على الرغم من أننا لا نشك في هيمنة الدين الإسلامي على باقي الأديان، وعلى الرغم من أنّ القرآن يخيّر الناس في مواضع كثيرة بين الإيمان والكفر ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: ٢٩)، إلاّ أنّ الله سبحانه اقتصر على الحساب الأخروي ولم يذكر الحساب الدنيوي.

وبهذا الصدد نقول: هل يجوز مؤاخذة المرء أو التعرض له جراء تدينه بدين معين أو تمسكه بعقيدة ما من العقائد؟

إذا جاز ذلك فلن يعود هناك معنى لقوله سبحانه: ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾ وستفرغ الآية من محتواها كما هو واضح. إنما نقول: إنّ الآية الكريمة بصدد تكريس حرية العقيدة والدين في الدنيا، وأما سوء الاختيار فجزاؤه موكول إلى الآخرة، ولا يحق لأي مؤمن تجاوز هذا المبدأ الإلهي وتعنيف الناس وتهديدهم بحجة إدخالهم في دين الله.

٢ ـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الحَقُّ مِن رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨).

مما لا شك فيه أنّ القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، كما لا يساوي بين الإيمان والكفر، وحرية الإنسان في تحديد الخير والشر وتركه مختاراً هي السر في ترتب الثواب والعقاب، وأما لو كان الطريق واحداً والجميع مجبول على سلوكه ومن رام عن هذا الطريق بدلاً سوف يكون الموت حتفه، إذاً لن يبقى معنى للامتحان والابتلاء والاختبار الدنيوي كما لن يبقى معنى للثواب والعقاب الأُخروي.

والمعاد إنما يتمحور حول مبدأ حرية الدين والمذهب، فلو فقد هذا المبدأ أو صودر فحينئذ لن يبقى للمعاد أي مفهوم.

٣ ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١).

مهمة القرآن الكريم هي بيان الحق للناس، وأمّا اتباعه أو عدم اتباعه فعائد لهم، فهم في الدنيا أحرار مخيرون بين لزوم الحق أو تركه، والذين أساؤوا الاختيار فحسابهم موكول إلى الآخرة، ولا يجوز لنا أن نمارس بحقهم أيّة ممارسة لم يرتضها الله سبحانه لرسوله، فإنّ سنة الله ورسوله اقتضت ترك الناس أحراراً في قبول الدين أو ردّه، واقتصرت على تذكيرهم بالحق وإرشادهم إليه، فإن أحسنوا الاختيار ولزموا الحق فستكون الآخرة خير مثوىً لهم.

٤ ـ ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هذِهِ البَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ المُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ القُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ المُنذِرِينَ * وَقُلِ الحَمْدُ للهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٣).

مهمة رسول الله ﷺ هي إنذار الناس وتحذيرهم من عواقب الأديان والعقائد الفاسدة ومن الآثار السيئة الناجمة عنها وتلاوة القرآن عليهم وإرشادهم إلى الدين

القويم والعقيدة الصائبة، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فسيلقى في الآخرة جزاء عمله. والله سبحانه سميع بصير وليس بغافل عما يعملون.

وهذه الطائفة من الآيات التي استعرضناها تعد من الركائز المهمة التي يتكئ عليها مبدأ حرية العقيدة والمذهب، إذ إنها تمنح الإنسان فضاء واسعاً من الحرية يتمكن فيه من تحديد وجهته في الدنيا بين الخير والشر من دون أن يشعر بأنه مكره على أي منهما.

المجموعة الثالثة: النبوة تعني إبلاغ الحق دون الإكراه عليه

لقد حدد القرآن الكريم مهمة النبيﷺ العظمى تجاه الرسالة التي يحملها للناس، وهي تتمثل في حمل الرسالة، وتبليغها والإرشاد لها وهداية الناس نحوها، وليس مخولاً إكراه الناس على قبولها.

١ـ ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ و٢٢).

مهمة النبيﷺ إنما تتلخص في تبليغ الرسالة الحقة وتذكير الناس بالحق، فمن شاء قبل الحق، وبالطبع سيكون منتفعاً بكل المزايا والمنافع التي تتمخض عن الحق، ومن شاء رفض وسيتحمل عواقب رفضه للحق وانحرافه عن جادة الصواب. وهذه المزايا أو العواقب إنما تكون في الحياة الدنيا التي هي دار الامتحان، أما حقائقها، أي الآثار الحقيقية التي تترتب على اتباع الحق أو الباطل، فستظهر في الآخرة دون أدنى شك.

والنبي الذي يحمل مثل هذه المهمة الجسيمة والشاقة لا يمتلك صلاحية إكراه الناس على اعتناق الإسلام أو إجبارهم على البقاء عليه فيما لو كانوا مسلمين، فإذا كانت صلاحية النبيﷺ تنتهي عند هذا الحد، أي كونه غير مجازٍ في إكراه الناس أو إجبارهم على تقبل الرسالة، فهل يجوز لأصحابه مصادرة حرية الناس وإكراههم على الدين؟

٢ـ ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥).

٣ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا مُبَشِّراً وَنَذِيراً * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلاّ مَن شَاءَ أَن

يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً * وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً﴾ (الفرقان: ٥٦ ـ ٥٨).

٤ـ ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ البَلاغُ وَعَلَيْنَا الحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

٥ ـ ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ البَلاَغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩).

فإذا كان رسول الله الذي يعد أعظم شخصية إسلامية لا يمتلك خياراً تجاه عقيدة الناس سوى كونه بشيراً ونذيراً فهل يحق للآخرين ممن هم دونه شأناً أن يختاروا طريقاً غير التبشير والإنذار ويصادروا حرية الناس في دينهم وعقيدتهم؟

وإذا كان حساب الناس على الله ـ في الآخرة ـ وإنذارهم وإبلاغهم الرسالة على رسول الله، فإن من يسحب هاتين المهمتين إلى الدنيا من خلال مصادرته حرية الناس في عقيدتهم ومحاسبتهم على دينهم إنما هو آخذٌ دور رب العالمين، وهو نوع من التطاول على الله، وهذا ما لا يسمح به الله سبحانه لأيّ بشر كان حتى رسول الله نفسه.

المجموعة الرابعة: عقوبة المرتد والتبعات السلبية المترتبة عليها

ليست قضية الإكراه في الدين وما يترتب عليها من حد المرتد وغيره من المسائل المعاصرة أو حديثة الظهور، وإنما تمتد جذورها إلى أمد ليس بالقريب، وقد تصدى لها القرآن الكريم من خلال استعراضه ثلاثة نماذج للارتداد:

١ ـ ﴿قَالَ المَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨).

ففي هذه الآية يضع المستكبرون من قوم شعيب شعيباً والذين آمنوا معه على مفترق طريقين: إمّا إخراجهم من قريتهم وتبعيدهم وإما الرجوع عن دينهم وارتدادهم عنه.

فكان جواب شعيب عليه السلام: أتكرهوننا على تغيير ديننا؟ وهل يمكن للإكراه أن يكون وسيلة لتغيير الدين؟ فليس لنا أن نبدل ديننا بالقوة والعنف والإكراه.

وقد أقر القرآن الكريم هذا المنطق الذي اختاره شعيب.

وربما يقال بأنّ الإكراه يكون مباحاً إذا استخدم لغرض التحول من العقيدة الباطلة إلى الحقة في حين ترتفع هذه الإباحة إذا كان التحول من العقيدة الحقّة إلى الباطلة كما هو الحال في قصة شعيب التي مرت قبل قليل.

لكن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد بددت هذا القول بعد أن عرفنا من خلال تحليلنا لها أنّ الإكراه في الدين غير مباح بشكل مطلق سواء كان التحول من الباطل إلى الحق أو العكس.

٢ ـ ﴿قَالُوا [السحرة] آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢١ ـ ١٢٤).

بعد أن شاهد السحرة معجزة موسى كليم الله أُلقوا ساجدين وقالوا: آمنا برب العالمين، وتحولوا من الكفر إلى الإيمان بالله سبحانه، وبعبارة ثانية أنهم ارتدوا عن عقيدتهم. وقد أثار ذلك جنون فرعون واستغرابه، فكيف تسنّى لهؤلاء السحرة الارتداد عن عقيدتهم قبل أن يؤذن لهم؟

وقد اعتبر فرعون ظاهرة الارتداد هذه مؤامرة قام بها السحرة في المدينة ليخرجوا منها أهلها، فأعلن مباشرة عن العقوبة التي ستلحق بهم، وهي تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم أجمعين.

لقد كان القتل هو جزاء المرتدين في حكومة فرعون، لكن القرآن الكريم نهى عن هذا السلوك وتصدى له بقوة .

ويمكن اعتبار الأطروحة القرآنية البديلة عن الإكراه في الدين هي حرية الدين والعقيدة.

٣ ـ ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن

﴿يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الفَسَادَ﴾ (غافر: ٢٦).

كان قانون فرعون يقضي بإعدام كل من ارتد عن دينه وتحول من الكفر إلى الإيمان، وقد شمل هذا الحكم النبي موسى؛ لأنه كان يسعى لتبديل دين الناس، وبحسب فرعون: يظهر في الأرض الفساد.

والقرآن الكريم رد على هذا القانون الفرعوني المرغم، وترك الناس أحراراً في دينهم وعقيدتهم، فليس لأحد إكراههم على الإيمان بهذا الدين أو ذاك، فقد تبين الرشد من الغي.

ونتيجة ما تقدم أن القرآن الكريم يعترض على سلوك المستكبرين والفراعنة تجاه ظاهرة الارتداد ويتصدى له، وبالرغم من أنه يعتبر الإيمان بالله هو الحق وما سواه باطل إلا أنه يترك الناس أحراراً في الدنيا في اختيار دينهم وعقيدتهم.

المجموعة الخامسة: أساليب المواجهة الدينية والحكمة من الاختلاف

١ـ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ و ١١٩).

إنّ الله سبحانه الذي خلق البشر ولم يجعلهم يفكرون بالطريقة ذاتها أو على نمط واحد، وبعبارة أخرى: إنّ هناك مصلحة إلهية وراء تعدد الأديان والمذاهب في الحياة الدنيا، وأما الضالون فموعدهم جهنم وحسابهم في الآخرة، ومحاولة تهميش الأديان وإقصائها في الدنيا أمر مخالف لنظرية القرآن وللرؤية الإسلامية.

٢ـ ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ اليَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الكِتَابَ كَذلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣).

ينتقد القرآن الكريم ظاهرة الصراع بين الأديان، ويؤجل الله سبحانه الحكم بينها إلى

الآخرة وليس في الدنيا، فالناس في الدنيا أحرار يختارون أي دين شاؤوا، وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين، لكن الاختيار يبقى عائداً إلى الناس أنفسهم، وبهذا يصح مبدأ الاختبار والامتحان.

٣ـ ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ * لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ * وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون: ١ ـ ٦).

تعد سورة «الكافرون» الوثيقة الأبرز من بين الوثائق القرآنية التي تؤيد مبدأ حرية العقيدة والمذهب، كما أنها تضع الآليات المناسبة لكيفية المواجهة بين الأديان والعقائد المختلفة.

المجموعة السادسة: رفع الحد عن المرتد في الدنيا

على الرغم من الصورة المظلمة التي يعكسها القرآن لعملية التحول من الإيمان إلى الكفر، وعلى الرغم من نهيه الشديد عنها، إلاّ أنه يحافظ على مبدئه الذي يقضي بتأجيل العقوبة إلى الآخرة، فهو يمنع إقامة أي نوع من الحدود تجاه المرتد في الحياة الدنيا كالقتل أو الحبس المؤبد.

والدليل على ذلك نستقيه من الآيتين التاليتين:

١ـ ﴿**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٧).

تخبرنا الآية عن موت المرتد من خلال تعبيرها (فيمت)، والمقصود من هذا الموت هو الموت الطبيعي، وليس القتل أو الإعدام، ولو كان المقصود في الآية من الموت هو أحد هذين الأمرين لعبّرت بـنحو آخر: ومن يرتدد منكم عن دينه فيقتل أو يصلب وأمثال ذلك.

كما نكتشف من قوله سبحانه: ﴿**فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ**﴾ أنه ربما يعود المرتد مؤمناً قبل

موته، فالعقوبة التي نجدها في الآية إنما تترتب على المرتد في حال بقائه على الارتداد حتى الموت لا بمجرد الارتداد، الأمر الذي يتيح أمامه فرصة للتوبة قبل الموت إن حالفه التوفيق لها.

أما العقوبة التي أقرتها الآية للذي يموت وهو كافر فتشمل أولاً: حبط الأعمال، أي بطلانها وفسادها ووقوعها على نحو لا تستتبع الثواب، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وثانياً: الخلود في نار جهنم.

وكل هذه العقوبات التي نصت عليها الآية إنما هي عقوبات أخروية وليس فيها أي مؤشر إلى القتل أو الإعدام في الدنيا.

٢ ـ ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ البَيِّنَاتُ وَاللهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ العَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ**﴾ (آل عمران: ٨٥ ـ ٩٠).

على الرغم من أنّ القرآن الكريم رفض من الناس اعتناق أي دين غير الإسلام بعد بعثة رسول الله ﷺ واعتبر الذي يبتغي غير الإسلام ديناً من جملة الخاسرين، إلاّ أنه مع ذلك لم يقر أيّة عقوبة على أتباع باقي الديانات الأُخرى، ولم يشرع حدّاً بحقهم.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ العقوبات الأُخروية التي نصت عليها الآية إنما شملت الذين عرفوا الحق وانسلخوا عنه كفراً وعدواناً، أي المرتدين على المستوى التطبيقي والسياسي، لا المرتدين نظرياً وعلمياً.

بل إنّ الذين أساؤوا في اختيار الدين الحق واعتنقوا ديناً باطلاً أو عقيدة منحرفة نتيجة لجهلهم فهم في مأمن من العذاب، سواء في الدنيا أم في الآخرة.

إنّ العذاب الأُخروي الذي يلحق المرتد ـ السياسي ـ يشمل لعنة الله والملائكة

والناس أجمعين، كما يشمل الخلود في النار وعدم التخفيف عنه وعدم إنظاره وإمهاله. وهذه المجموعة من العقوبات إنما تلحق بالمرتد ـ التطبيقي ـ في حال لم يلجأ إلى التوبة، وأما لو تسنت له التوبة فاحتمال أن يشمله الله برحمته قائم، والله هو التواب الرحيم. أما لو ازداد المرتد كفراً فإنّ فرصته في التوبة ستتضاءل أو تنتفي كلياً، لكن مع ذلك يبقى أن نفهم أنّ عدم قبول التوبة من المرتد في الآخرة لا يعني عدم قبولها منه في الدنيا أيضاً.

إذاً من خلال المجموعات الست من الآيات التي مرت بنا يمكننا أن نخرج بالنتائج التالية:

١ـ إنّ ظاهرة التحول من الإيمان إلى الكفر تعد من الظواهر الفاسدة المنهي عنها، ويمكن تصنيف هذه الظاهرة إلى صنفين:

صنف يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة وقوفه على نظريات ورؤى منحرفة تؤدي به إلى إنكار الله والآخرة والإعراض عن الدين الإسلامي أو التشكيك به (وهو ما يطلق عليه بالارتداد النظري أو العلمي).

وصنف ثان يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة بعض النزوات النفسية أو المصالح السياسية أو الوساوس الشيطانية أو نتيجة للانغماس باللذائذ الدنيوية، وهذا النوع من الارتداد يطلق عليه (الارتداد السياسي أو التطبيقي).

٢ ـ لم يقر القرآن الكريم أي نوع من العقوبات بحق الصنف الأول من المرتدين (أي العلميين أو النظريين)، لا دنيوية ولا أُخروية، لكن يبقى هذا الصنف مفتقراً للإيجابيات التي تترتب على اتباع الحق (الآثار الوضعية)، فهو سوف يفتقد مثل هذه الإيجابيات بشكل وضعي وتكويني.

٣ـ أما الصنف الثاني وهو المرتد السياسي أو التطبيقي (الذي ارتد من بعد ما تبين له الهدى) فإنه موعود في الآخرة بعذاب جهنم خالداً فيها.

ويجب أن نلتفت إلى أنّ استعمال القرآن الكريم لمفردة المرتد غالباً ما يقصد به الصنف الثاني من المرتدين.

٤ ـ لم يشرع القرآن الكريم أي حد أو عقوبة دنيوية أمثال: القتل أو الحبس المؤبد وما إلى ذلك، بحق المرتد مطلقاً، أي بصنفيه الأول والثاني.

المجموعة السابعة: الحرية وأساليب الدعوة الدينية

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

يعتمد المنهج القرآني في الدعوة إلى الإسلام على أساليب سلمية وعقلانية ويوصي أتباعه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، ولا مكان في هذا المنهج للإكراه والعنف والتهديد والرعب والقتل. وبما أنّ الإسلام دين الرحمة فالدعوة إليه لابدّ أن تتسم بالرحمة أيضاً.

خلاصات قرآنية في الموقف من الحرية العقدية

في هذه المرحلة من الدراسة نقف لنتطلع قليلاً إلى ما استعرضناه من الآيات القرآنية التي تتصل بمبدأ حرية الدين والعقيدة والتي صنفناها ضمن مجموعات سبع، ومن خلال هذه الوقفة التأملية تتضح لنا جملة من النتائج:

أولاً: الإسلام هو الدين الحق، وقد بيّن للناس عقيدتهم الصحيحة بأيسر أنواع البيان، كما نهاهم عن اتباع السبل الضالة وأوضح لهم المفاسد والمضار المترتبة عليها.

ثانياً: يجد الإسلام أنّ سعادة الإنسان الحقيقيّة تكمن في اتباعه الدين الحق والعقيدة الصحيحة، وينهى ويحذر أشد التحذير من مغبة الانحراف عن ذلك.

ثالثاً: من وجهة نظر الإسلام الناس أحرار في اختيار دينهم وعقيدتهم، وليس لأحد الحق في إكراههم على دين أو عقيدة ما حتى لو كانت تلك العقيدة صحيحة.

رابعاً: أقر الإسلام الديانات السماوية المتعددة، وذلك بعد أن بين للناس الدين الحق وأرشدهم إليه. وبعبارة أُخرى: إنّ من الناس من استجاب للدعوة الإلهية واعتنق الإسلام، ومنهم من اختار البقاء على الضلال، وهؤلاء الضالون ينقسمون إلى فرق

وطوائف متعددة.

خامساً: الرؤية الإسلامية تقضي بأن من لم يستجب لداعي الله وأصرّ على عقيدته الباطلة في الدنيا، فإنّ جزاءه موكول إلى الآخرة.

سادساً: لم تشرع في الإسلام عقوبة دنيوية تجاه الفرق والطوائف الدينية المنحرفة.

سابعاً: المنهج الإسلامي في الدعوة منهج عقلاني يميل إلى السلم والرحمة ويتكئ على الحكمة والموعظة الحسنة، ويبتعد عن كل أنواع العنف والقوة.

ثامناً: من الخطأ إكراه الناس للبقاء على دين محدد إن راموا العدول عنه إلى دين آخر (أي إن عزموا على الارتداد)، فالارتداد لم تشرع له عقوبة في الدنيا، وأمّا العذاب الشديد في الآخرة فإنما يستحقه المرتد إن كان ارتداده ناشئاً عن عناد وإصرار على الباطل.

إذن نستنتج مما تقدم أنّ الإسلام قد أقر مبدأ حرية العقيدة والدين، لكن هذه النتيجة لا تكتمل إلاّ إذا تمكنا من رد الأدلة التي ساقها المعارضون لهذا المبدأ، ويلزم أن يكون الرد متماسكاً بحيث يمكنه الثبات أمام الاعتراضات الموجهة إليه، وهذا ما ننوي القيام به في المرحلة التالية من هذه الدراسة.

نظرية رفض الحرية الدينية، أدلّة ومناقشات

يتطلب نقد الأدلة التي ساقها المعترضون على مبدأ حرية العقيدة والدين مساحة كبيرة ربما تخرج عن إطار هذه الدراسة المقتضبة، لذا سنختار من بين الأحكام المعارضة لهذا المبدأ ثلاثة أحكام قد تكون هي الأبرز ممّا مرّ بنا سابقاً والتي تتمخض عن الفهم السائد للإسلام.

وهذه الأحكام الثلاثة هي: قتل المرتد الذكر؛ وحبس المرأة المرتدة حتى تسلم أو تموت؛ والجزية التي يجب على أهل الكتاب دفعها، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

وقد أشرنا في نهاية القسم الثالث من الدراسة الحالية إلى أهم الأدلة ـ النقلية والعقلية ـ التي تستند إليها هذه الأحكام. وانطلاقاً من ذلك سنتناول هنا مناقشة هذه الأدلة معتمدين في هذه المناقشة على ما عرضناه سابقاً من الأدلة المؤيدة لمبدأ حرية العقيدة والدين.

١. حكم المرتد عن الإسلام، وقفة نقدية مع النظرية المشهورة

يعتمد الفقهاء السنّة في الحكم على المرتد بالقتل على مجموعة من الأحاديث النبوية (كما ورد في المصنفات الفقهية السنية)، ويعتمد فقهاء الشيعة على مجموعة من الروايات وردت عن طريق أهل البيت عليهم السلام (كما هو مذكور في المصنفات الفقهية الشيعية).

وطبقاً لعملية الاجتهاد ـ التي تعني استنباط الحكم الشرعي ـ فإن جملة من هذه الأحاديث والروايات تكتسب اعتبارها من صحة سندها، وتبقى دلالتها فإن تمت فلا مناص من الأخذ بها، على الرغم من وجود الإطلاقات العقلية والقرآنية المخالفة.

ولنا في هذا المضمار عدة ملاحظات:

أولاً: لا إشكال في تطبيق أحكام المرتد إن تم ذلك على يد المعصوم أو بحضوره؛ لأنه ملمٌّ بجميع جوانب الأحكام الشرعية ومطلع على المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه الأحكام أفضل من أي شخص آخر، ولا شك في صحة كل ما يصدر عنه من الأحكام الشرعية.

إنما البحث يقع في تطبيق الأحكام عند غيبة المعصوم، فلو فرضنا تمامية أدلة هذه الأحكام فهل أنّ إقامة الحدود الشرعية من الأحكام المنوطة بحضور المعصوم، أم أنّه حكم مطلق، لا يشترط فيه حضور المعصوم أو عدم حضوره، ومن ثَمَّ يكون من الأحكام التي لا تخضع للظروف الزمنية؟

للفقهاء الشيعة قولان في ذلك: قول مشهور[1]، لا يجيز إقامة الحدود في غير زمان

---

(١) السيد أحمد الخوانساري: جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٥: ٤١١، وأما إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها.

الحضور وزمن الغيبة[1]، وادعى البعض إجماع فقهاء الطائفة عليه[2]، وبما أنّ حد المرتد يدخل ضمن دائرة الحدود الشرعية كما هو المشهور[3]، إذن لابدّ من إناطته بزمن حضور المعصوم وعدم جواز إقامة الحد على المرتد في زمن الغيبة.

وتتسع أهمية هذا القول كلما ازدادت الإشكالات الواردة في عصرنا الحاضر على الحكم الشرعي الذي لا يشترط حضور المعصوم في تطبيق الحد على المرتد.

وهكذا الحال مع الجهاد الابتدائي الذي يعد ـ بحسب المشهور ـ من الأحكام التي تختص بزمن حضور المعصوم.

فالحكمان ـ إقامة الحد والجهاد الابتدائي ـ يشتركان في محور واحد هو الإسلام باعتبار أنّ الجهاد الابتدائي هو الباب لدخول الإسلام، وحد المرتد هو الوسيلة للبقاء عليه.

ثانياً: تستند جميع الأحكام المذكورة، والتي من ضمنها قتل المرتد، إلى خبر الواحد (الثقة)، والعمدة في دليل حجية خبر الثقة هي سيرة العقلاء[4].

---

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٣٤٤، ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا للإمام مع وجوده أو من نصبه لإقامتها.

والمراد من التنصيب في العبارة السابقة هو التنصيب الخاص لا التنصيب العام، راجع في ذلك: جواهر الكلام ٢١: ٣٨٦.

(٢) ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٥، الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا المخاطب بها إلاّ الأئمةعليهم السلام والحكام القائمون بإذنهم في ذلك، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع أن هذا الاجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله أو كتاب أو سنة متواترة مقطوع بها.

(٣) رأي آخر يعد مجازات الارتداد ضمن دائرة التعزيرات وليس الحدود، راجع في ذلك، شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.

(٤) «العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء الممضاة عند الشارع»، مصباح الأُصول ٢: ١٩٦.

لكن ما ينبغي قوله هو أنّ العقلاء لا يكتفون بخبر الثقة في المسائل الخطيرة والمهمة، وبالطبع فإنّ من أهم الأُمور هو الحفاظ على أرواح الناس وصيانتها (حق الحياة) ولا يمكن مصادرة الحياة إلاّ في حال وجد دليل قطعي، كنص قرآني أو روائي متواتر. ولا يمكن بأيّة حال إصدار حكم القتل بالاعتماد على خبر الواحد، فإنّ مثل هذا الحكم يحتاج إلى دليل معتبر وقطعي.

إنّ الاحتياط في الدماء (لخطورتها ولما أولاها الشارع من اهتمام بالغ وكبير) يقتضي الامتناع عن إصدار أي حكم بالقتل ما لم يتوفر دليل قطعي، بل لا يكفي أيضاً وجود دليل ظني معتبر.

يقول المحقق الأردبيلي بهذا الصدد: (ثم اعلم أنّ القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها، حتى أنّه ما جوزوا الترك ليقتل، بل أوجبوا عليها أن تقتل غيرها ولا تقتل، والعقل أيضاً يساعده في الجملة وحينئذ ينبغي الإحتياط التام في ذلك)[١].

وفي هذا الشأن أيضاً يقول الفقيه الكبير المعاصر السيد أحمد الخوانساري: (بأن خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء. ألا ترى أنّ العقلاء في الأُمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به..)[٢].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٣ : ٩٠، كتاب الحدود.

(٢) جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٧:٣٥، كتاب الحدود: (وفي المقام شبهة أخرى، وهي أن اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به؟ قال المحقق

وبناء على الاحتياط في الدماء أيضاً يخص صاحب كتاب «كاشف اللثام» إقامة جملة من الحدود كالقتل أو الرجم بالإمام المعصوم[1].

ثالثاً: يتحقق الإكراه في الدين بمجرد تهديد أي شخص من الناس، بأن يقال له: إن لم تدخل الإسلام فستقتل، أو يقال له: إن عدلت عن دينك وارتددت عنه فستقتل. كل ذلك يعكس لنا صورة عن الإكراه في الدين الذي نهى عنه القرآن الكريم. إذاً فقتل المرتد يعارض النص القرآني ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، كما يعارض نصوصاً أخرى تقدمت في أول البحث.

أما الأحاديث والروايات التي تفيد حكم القتل فإنها مخالفة للقرآن ومفتقرة للتقييد والتخصيص، وذلك لأنها تعتمد على الحكم العقلي، كما أشرنا إلى ذلك في الحديث عن فوائد وإيجابيات حرية العقيدة والمذهب. فمثل هذه الروايات ساقطة عن الاعتبار والأفضل أن نرجع فحواها إلى أهلها، بمعنى: أنّ مراد هذه الروايات غير واضح لنا بشكل تفصيلي، إذاً فمن الجدير معرفة رأي المعصومين عليهم السلام فيها كي يرتفع ما يدور حولها من إبهام، وحتى ذلك الحين فالأفضل التوقف حيالها وعدم الأخذ بها.

٢. قانون الجزية بين التاريخية والدوام

يعدّ حكم الجزية من أبرز أحكام أهل الذمة التي شرعها القرآن الكريم والتي تم تطبيقها في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله والفترات التي أعقبته.

وقد وقع البحث في طبيعة هذا الحكم ـ دفع الجزية ـ هل هو من الأحكام الثابتة

الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد: ثم اعلم أنّ القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها حتى أنّه ما جوزوا الترك لتقتل غيرها، والعقل أيضاً يساعده، وفي الجملة ينبغي الاحتياط التام في ذلك ... انتهى.

(١) «ولو كان الحد قتلاً أو رجماً اختص بالإمام، بناء على الاحتياط في الدم، واحتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً»، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٢: ٤٠٥.

والدائمية التي لا تخضع للعامل الزمني أم إنه من جملة الأحكام التي تختص بفترة صدر الإسلام، أي من الأحكام المتغيرة والخاضعة للظروف الزمكانية؟

لقد كان لتطبيق حكم الجزية في تلك الفترة أهمية كبيرة، وكانت تترتب عليه مصلحة تامة، ولو لم يكن كذلك لما شرعه الله سبحانه. كما أنّ هذا الحكم ليس من الأحكام التعبدية المعبر عنها بالتوقيفية، فهو اليوم لا يتوفر، وعلى الأقل في المحاور السبعة التي ذكرناها سابقاً، لا يتوفر على نفس المصلحة التي كانت تترتب عليه في الصدر الأول للإسلام. فحكم الجزية مماثل لأحكام العبيد والإماء التي تخضع لظروف وأجواء زمنية محددة ولا تسري على سائر الفترات والأزمنة.

والقرآن الكريم لم يقتصر على تشريع الأحكام الثابتة فحسب، وإنما كرس جزءاً من تشريعاته للأحكام التي تعلقت بفترة نزول الآيات فقط لا بسائر الفترات. وحكم أهل الذمة المذكور هو من هذا القبيل.

والجدير ذكره أنّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي جعل من أولى أولياته عدم تجاوز الشريعة والحرص على مطابقة القانون معها، غابت عنه أحكام الارتداد وأحكام أهل الذمة.

٣. الكافر غير الذمي ومصادرة حق الحياة

يعد الجهاد من جملة الفرائض الإسلامية التي يجب على المسلم الالتزام بها، لكنه لا يعني ـ كما هو الفهم السائد منه ـ تسيير الجيوش واقتحام البلدان لإدخال الكفار إلى الإسلام وتخييرهم بين الإسلام أو القتل، وإنما المراد من الجهاد هو أن تكون هناك مناطق خاضعة لسيطرة الكفار والناس فيها مضطهدون مسلوبو الحرية الدينية ومحاصرون، بحيث لا يعود بمقدورهم معرفة الدين الحق من الباطل، ففي مثل هذه الحالة إن كانت هناك إمكانية للمسلمين لمداهمة تلك المناطق وتخليص المجتمع من الاضطهاد والظلم الذي لحق به عندئذ يجب عليهم محاربة الكفار والمشركين ليضعوا

عن الناس إصرهم وأغلالهم ويعيدوا إليهم حريتهم التي سلبت منهم ليتسنى لهم اختيار الدين الذي يشاؤون.

ومن الطبيعي أنّه مع توفر الاستقرار والأمن وصيرورة الظروف ملائمة فإن الناس سيلجأون إلى الدين الحق ويختارونه من بين الأديان.

بناء على ذلك فإنّ الجهاد الابتدائي في واقع الأمر إنما هو ضرب من الجهاد الدفاعي؛ لأنه يجسد الدفاع عن حرية الناس في دينهم وعقيدتهم، كما أنه يخلو من الإكراه أو الإجبار على الدين حتى لو كان ذلك الدين هو الدين الحق.

ويتضح لنا أنه إن كان هناك شخص غير مسلم يعيش في الوسط الإسلامي أو خارجه، وكان صاحب دين أو عقيدة معينة، فإنه ما لم يرفع السلاح على المسلمين لا يجوز بأية حال إكراهه على الدين الإسلامي أو تخييره بين اعتناق الإسلام أو القتل، بل له الحق في البقاء على دينه وعقيدته، ولا يحق لأي مسلمٍ كان التعرض له تحت ذريعة الاختلاف في الدين أو العقيدة.

والذي يبدو لنا أنّ الآيات القرآنية التي تجري مجرى الزمان ولا تخضع للظروف الوقتية تفيد ما ذكرناه، لا ما اعتقده الفهم التقليدي السائد للإسلام.

ونتيجة الكلام أنّ الفهم التقليدي لا يعكس مبدأ حرية الدين والعقيدة عن الإسلام، على خلاف الفهم الآخر الذي يتكئ على الأسس المتينة للكتاب والسنة، فهو يعكس هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة التي تنسجم بشكل كامل مع حقوق الإنسان.

الإنسان، الدين، الارتداد

الشيخ فاضل ميبدي(*)
ترجمة: علي الوردي

سائر البشر حرث الإله، لا يمكنك التصرف فيه ولا العبث

١. البشرية والحاجة للاعتقاد الديني

للأساطير والمعتقدات القديمة دور محوري في بلورة مكونات الحضارة المعاصرة التي نعيش اليوم في خضمها، وللمؤرخ اليوناني (بلوتارخ) مقولة بهذا الصدد يذكر فيها: أن كل حضارة انبثقت من صميم التاريخ، احتاجت إلى عناصر دينية واعتقادية لتشييد صرحها، ولم تستثن أيّ حضارة من هذه القاعدة، ولولا وجود هذه المعتقدات والطقوس الدينية وممارستها من قبل الناس، لما بقيت الأعراف والتقاليد، ولاختفت معالم الحضارة والعلم. والسبب في ذلك يعود إلى أن الدين والإيمان بالأمور الغيبية يعد ان أمراً فطرياً لازَمَ الإنسان منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها، فقد كان الإنسان الأول يؤمن بقوى خفية تسيطر على الأرض والسماء وتتحكم بالحياة.

(*) باحث وأستاذ، من رجالات الإصلاح الديني في إيران.

إن هذه الطبيعة الإيمانية والاعتقادية التي رافقت الإنسان، وهذه الزاوية لديه، كانت عاملاً حاسماً في بلورة ونشوء كثير من الثقافات ـ وليس العلوم ـ[1] فإن العلوم لم تتسنى لها الإجابة عن كافة التساؤلات، وما تزال قاصرةً عن إعطاء تفسيرٍ لكيفية نشوء الحياة ومصيرها، وكيفية نشوء الإنسان ومصيره؛ فإذا شاء الإنسان معرفة مبدئه ومنتهاه وكذلك مبدأ الكون ومنتهاه، فسوف يلتجئ بفطرته إلى العقيدة الغيبية ويبحث عن ذلك في ما وراء الطبيعة.

وعلى سبيل المثال فـ «إن ديكارت لم يكن يفكر في «الأمر الممتد» بصورة ميكانيكية محضة. ومع أنه كان عازماً على اعتماد التصورات والمفاهيم الواضحة في بنيانه المعرفي، إلاّ أنه التجأ إلى الهيولى المبهمة، المناهضة للفكر والمعروفة ب(الإنزواء في العلم)، في تفسيره لجملة من الأمور الغيبية»[2].

٢. تعدّد الأديان ومنطقها في الاعتراف بالآخر

ومن الظواهر التي لا يمكن تجاهلها، وجود الأديان المختلفة وتعدد الملل والنحل على مدى التاريخ البشري، وليس بمقدور أي مؤرخ حصر الأديان التي دان البشر بها على مرّ العصور، كما ليس بمقدور أي دين نسخ الأديان الأخرى وفرض هيمنته عليها.

وقد ثبت في علم الأساطير أن الأساطير التي راجت بين البشر حول كيفية نشوء الكون والإنسان أو التي تروي حالات الآلهة المختلفة، اختلفت من قوم إلى قوم ومن طائفة إلى أخرى، فكل طائفة تحيك أسطورتها من منطلقها، أي بلسانها ومن خلال

---

١ انطلاقاً من النظرية التي تميز بين العلم المادي البشري، وبين الثقافة، فالعلوم البشرية هي المعنية بالجانب المادي للإنسان بينما الثقافة هي المعنية بالجانب الروحي والمعنوي لديه ومكوناتها: الفلسفة والفن والدين و...، ولمزيد من الاطلاع راجع:علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب. [المترجم].

٢ مبادى ما بعد الطبيعي علوم نوين «المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الحديثة»: سروش، المقدمة: ١٥

الرؤية والانطباع الذي تحمله، ولم تكن الطوائف تهدف من وراء تدينها فرض رؤيتها وانطباعها وأسطورتها وديانتها على غيرها من الطوائف، وإن حصل ذلك بأن تصدّت طائفة لفرض عقيدة على طائفة أخرى فسيكون عاقبة ذلك الحروب الطاحنة وأنهار الدماء التي يغدو من الصعب السيطرة عليها، كما يحدّث التاريخ عن حروب دينية ومذهبية وطائفية كثيرة من هذا القبيل.

والقرآن الكريم يعبر عن ذلك بقوله: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾، وهذا النوع من الاختلاف لا طائل من ورائه ولا نهاية لأمده. وقد التفت العرفاء إلى هذه الحقيقة فاعتبروا الحدود الفاصلة بين الأديان بمثابة جدران، وجودها مجازي لكنها ضرورية على كل حال، ولو رفعت هذه الجدران لعادت الحقيقة واحدة مشتركة بين سائر الأديان.

مثلها مثل نور الشمس، واحد غير كثير.

لكنه ما إن يقع على سطوح المنازل حتى يتكثر ويتعدد بتعددها

وإذا أزْحتَ الجدران وساويت بين المنازل.

يعود النور واحداً.

ولو أنك أتيت بعشرة مصابيح مختلفة وجعلتها في موضع واحد،

فستجد اختلافاً بين كل مصباح فبعضها كبير والآخر صغير وهكذا..

لكنك بمجرد أن تضيئها وتشاهد نورها

لن تجد فرقاً بين سائر الأنوار، فالنور الذي يخرج من كل المصابيح هو واحد

اطلب المعنى من الفرقان قل لا نفرق بين آحاد الرسل، (**مولوي**).

بناءً على ذلك، فالسبب وراء معظم النزاعات الطائفية والمذهبية ـ بحسب العرفاء ـ يعود إلى الجهل وقلة الوعي بين الأطراف المتنازعة، فإن كل فريق يروي قصته ـ ويعبر عن معتقده ـ بلسانه الخاص:

عندنا المسجد والخانة سواء

باحة المسجد والدير سواء

المسبحة والكأس سواء

ما الحرب والنزاع الا من قلة الوعي

فإذا أمعنت البصر وطهرت الفؤاد ستشاهد أن الكعبة ومعبد الأوثان سواء

لكن الاختلاف إنما هو في الرواية فكل فريق يروي قصته بلسان مختلف

ولكن لو دققت النظر لاكتشفت أن الروايات مؤداها واحد. **(عماد خراساني)**

والذي يهم بعد كل ذلك هو أن الله موجود في كل زمان ومكان، وعلى الجميع الانقطاع والتضرع إليه:

وبعد أن كان الشيخ المرشد هو المعشوق بعينه فما الضير

فليس ثمة فناء خال من وجود الله فيه. **(حافظ)**

فما يقال من أن سائر الأديان على باطل ودين واحد هو الحق ليس له أساس من الصحة، وقد أثبت التاريخ بطلان هذه الدعوى.

فإياك أن تعتقد بأن الأديان على باطل

فحتى المبطلون إذا سمعوا بالحق مالت قلوبهم نحوه. **(مولوي)**

والذي يبدو لنا أن مولوي قد أخذ هذا المعنى من القرآن الكريم: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** (البقرة: ٦١).

إن حقيقة الدين تحمل أوجهاً مختلفة، وحيثما وجهت وجهك ستجد معشوقاً ـ فثم وجه الله ـ يتجلى لك آلاف التجليات، وتختلف هذه التجليات باختلاف الناظر والمشاهد لها؛ فكل شخص ينظر بمنظاره الخاص:

تجلّيت بآلاف الصور

وشاهدتك بآلاف الرؤى بآلاف. **(فروغي بسطامي)**

الإسلام والاعتراف بالأديان السابقة

وتشير هذه العبارة العرفانية الرائعة إلى الآية الكريمة: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ﴾ (الحج: ٦٧).

بناءً على ذلك، فإن الاختلاف بين الأديان والطوائف والمذاهب وتعدد الأمم يعتبر أمراً طبيعياً لا مناص منه، ولا يمكن تجاهله. وهناك آية في القرآن تشير إلى سبب هذا الاختلاف: ﴿...لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم...﴾ (المائدة: ٤٨).

إن أحد أهم القرارات التي اتخذها النبيﷺ في المدينة، هي الاعتراف بالأديان السماوية السابقة، فقد جاء في نص معاهدة المدينة: «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[١]

لكن البعض يتخذ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥)، مبرراً لإبطال كافة الأديان إلاّ الإسلام، في حين فسّر جمهور المفسرين ـ ومن جملتهم العلامة الطباطبائي ـ مفردة «الإسلام» في هذه الآية: بالإقرار والتسليم أمام الحق.

٣. الأديان السماوية وقضية الكرامة الإنسانية

ومن الأمور المشتركة بين الأديان وخصوصاً الدين الحنفي الإبراهيمي، الاهتمام بعنصر الكرامة والإباء الذاتي للإنسان، لأن نظرة الأديان السماوية تختلف عن النظرة الأرضية فهي ترى الإنسان حامل الروح الإلهية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ و ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ (الحجر: ٢٩).

تاج كرمنا على رأسك

---

(١) ابن هشام،السيره النبوية، ٢، ١٢٦.

وقلادة أعطيناك مخطوطة على جيدك.(مولوي)

يا تُرى من الذي وقف بوجه الأنبياء العظام، وأي فريق حاربهم؟ وعلى حد قول الدكتور شريعتي، هل شهد التاريخ نبياً حارب العلماء والفلاسفة والمفكرين؟!

يقول النائيني: هل كان النزاع بين موسى وفرعون بسبب عدم تسليم الأخير لله تعالى أو كان لأجل أن فرعون قد تجبّر وأرهب الناس، وصادر حريتهم واستهتر بكرامتهم ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ**﴾؟ وعليه،الإنسان مهما كانت عقيدته ، له كرامة ذاتية لا يمكن مصادرتها.

تقول المادة ٢٣ من الدستور الإيراني: (العقائد مصانة ولا يجوز التعرض لها، ولا يمكن مؤاخذة أي شخص بسبب العقيدة التي يحملها).

والطريف أن هذه المادة حازت على موافقة كافة الأعضاء البالغ عددهم ٥٣ شخصاً سوى رأي واحد مخالف. وفي مقطع من كتاب الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر يصف فيه الناس بأنهم: «إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[١] فعاملهم بحيث لا يشعر المسلم أنه مميز على غير المسلم.

وقد نصت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

٤ . الحقوق الطبيعية للإنسان

وبناءً على ما لدى الإنسان من الكرامة المكنونة في ذاته، فهناك جملة من الحقوق مهمتها صيانة هذه الكرامة ويُعبّر عنها بالحقوق الطبيعية. وهي:

٤.١ . حق الحياة

يعد حق الحياة من أوّل الحقوق التي أقرها الإسلام لكل فرد من أفراد البشر،

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب:٥٣.

وبذلك لم يسمح لأيٍّ كان التعرض لحياة الآخرين ومصادرتها، بحيث قَرَنَ من قتل نفساً بمن قتل الناس جميعاً، فقال في كتابه العزيز: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٢). كما منع الإسلام مصادرة المرء حياة نفسه بالانتحار، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ (النساء: ٢٩) وهذا الحق محفوظ للإنسان في جميع مراحل حياته، بدءاً بمرحلة الجنين وانتهاءً بالمشيب. فقد أمر الإسلام الرجل أن يستمر في الإنفاق على المرأة التي طلقها في حال الحمل، لأن حق الجنين الذي تحمله محفوظ إسلامياً، ولتضعه المرأة على أفضل حال ممكن، ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦).

وقد أمر الإمام علي عليه السلام مالك الأشتر قائلاً له: «إياك والدماء وسفكها بغير حلها... فلا تقوّين سلطانك بسفك دم حرام... فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها».

٢ . ٤ . حق الحرية

والمراد منه: الحرية في العقيدة والفكر والبيان والسلوك والحياة، وهذا الحق من الحقوق الطبيعة للإنسان. وقد تم التأكيد عليه في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفي المادة الأولى من لائحة حقوق الانسان.

والحرية ليست من الحقوق التي يهبها الحاكم للمحكوم، وإنما هي حق طبيعي وتكويني وإلهي، ومهمة الحكام تجاه هذا الحق تتمثل في الحفاظ عليه والدفاع عنه والوقوف بوجه كل من تسوّل له نفسه مصادرته من الآخرين.

يقول الإمام علي عليه السلام: «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»، ويقول في موضع آخر: «إن الناس كلهم أحرار».

وتنص المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: «يولد جميع

الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وُهِبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء». وتنصّ المادة الثامنة عشرة على أنه: «يحق لكل إنسان أن يتمتع بحرية الفكر والوجدان والدين، ومنها حقه في اعتناق المذهب والعقيدة التي يرغبها، كما أن له الحق في التظاهر بمذهبه أو عقيدته انفرادياً أو جماعياً، سراً أو علناً، عن طريق العبادات وممارسة الفرائض والطقوس الدينية».

وتنص المادة التاسعة عشرة على أنه: «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية تبني الآراء دون أي تدخل واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت، دون التقيد بالحدود الجغرافية».

وقد عد الشيخ مطهري الحرية بأنها حق فطري مُسَلّمٌ به، وقال بهذا الصدد: «إن الحرية عنصر حياتي وتكاملي هام، وهي حاجة ضرورية للكائن الحي، كما أن إقرار الحرية الاجتماعية وصيانتها كان أحد أبرز أهداف الأنبياء، فقد عملوا جاهدين على تخليص الناس من مختلف العبوديات الاجتماعية»[١]، ويقول في موضع آخر: «ومن وجهة نظر الإسلام فإن الحرية والديموقراطية يساهمان بشكل مباشر في تكامل الإنسان، أي أن الحرية هي حق للإنسان بما هو إنسان، وهي حق ذاتي ناشئ من صميم الإمكانيات التي أودعت في الإنسان...»[٢].

وهناك أمران أساسيان في موضوع الحرية:

الأول: هو أن لكل شخص الحق في تبنّي أي عقيدة يختارها. وهو حر في التديّن بأي ديانة يشاء.

الثاني: أن لا يشعر الإنسان بأنّ هناك ما يجبره على الإعلان عن عقيدته، ويجب على الحكومة أن تعمل على هذا الأمر بحيث يكون المرء حراً في الإعلان عن معتقده، فإن

---

(١) مطهري: آزادي معنوي «الحرية المعنوية»: ١٥.

(٢) مطهري: پيرامون انقلاب إسلامي «حول الثورة الإسلامية»: ٦٥.

شاء أعلن وإن شاء سكت. يقول الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر في عهده المشهور: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فانّهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»[1].

والقرآن الكريم يحرص بشكل كبير على مراعاة حقوق الناس المتمثلة في حريتهم في اختيار العقيدة. تقول الآية الكريمة بهذا الصدد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي أن الدين ليس أمراً يجبر المرء على قبوله والتمسك به، وكأن هذه الآية توجه دعوة لاحترام معتقدات الآخرين ومجاراتهم في دينهم، وعدم إكراههم على تغيير عقائدهم بالقوة.

ونحن لا نريد من هذا القول إجهاض مشاريع الحوار بين الأديان وإنما هدفنا هو تهذيب الحوار، وإبعاده عن العنف والأخذ به نحو سبيل العقل والمنطق. والقرآن الكريم يكرس هذه الحقيقة من خلال خطاب يوجهه للمسلمين قائلاً لهم: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

وفي موضع آخر يدعو القرآن الكريم لحوار قائم على أساس الحكمة والموعظة الحسنة: ﴿ ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ﴾ ويفسّر الراغب الإصفهاني الحكمة بأنها: (إصابة الحق بالعلم والعقل).

٣. ٤. مستثنيات حقّ الحياة

بعد أن علمنا بأن الحياة والحرية من الحقوق الطبيعية والمُسَلّم بثبوتها للإنسان، لابد أن نقف عند الحالات التي يسمح الإسلام عند وجودها بمصادرة حياة الإنسان، فيا ترى، ما هي هذه الحالات والظروف التي إذا ما توفرت لزم قتل الإنسان؟

لقد تقدّم قبل قليل أن الأصل لدى الإسلام هو حماية حياة الإنسان وصيانتها وحرمة القتل بأي شكل من الأشكال: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالحَقِّ﴾ و ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ

(١) مطهري: پيرامون انقلاب إسلامي «حول الثورة الإسلامية»: ٦٥.

جَمِيعًا﴾ و ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ﴾. وهذه الآية صريحة بتحريم القتل بكافة أشكاله بل إنها تنزل قتل الإنسان الواحد منزلة قتل الناس جميعاً أو قتل المجتمع البشري بأسره.

وتبقى لدينا الحالات التي حكم الإسلام فيها بالإعدام ومصادرة الحياة، وهي حالتان لا غير:

الأولى: في القتل العمد، فإذا أقدم إنسان على قتل آخر متعمداً، فلأولياء الدم ثلاث خيارات: إما القصاص، أو التجاوز عن القصاص وطلب الفدية، أو التجاوز عن القصاص والفدية معاً. والملفت للنظر هنا، أن الإسلام بعد تشريعه مسألة القصاص ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ يأتي ليقول: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، أي إنه يقدم خياراً ـ إلى جانب القصاص ـ أخلاقياً وعاطفياً وهو اعتبار القاتل أخاً، فإذا ما عفوت عنه فإنك سوف تلبي نداء الرب وتتمظهر بمظهر التخفيف الذي أقره ومنحه الله للمجرم، وهذا الخيار التربوي الذي يكرّسه القرآن، يقدمه على خيار القصاص ويفضّله عليه.

الثانية: حالة التصدي للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ﴾.

٥ . الارتداد في المفهوم القرآني والمنهج الفقهي

المراد من هذا المصطلح ـ بحسب تعريف الراغب الإصفهاني له ـ هو: «الارتداد والردة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردة تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره». وأورد ابن فارس في مقاييس اللغة: (إنما قيل للمرتد مرتداً لكونه ارتدّ وعاد إلى كفره).

وأجمع الفقهاء على تعريف المرتد بكونه: «هو الذي يكفر بعد أن قبل الإسلام عن عقل وإرادة وبلوغ»، وبعبارة أوضح: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر.

والآيات التي ورد فيها هذا المصطلح هي:

١ ـ ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

وهذه الآية لم تقر حداً أو جزاءً للمرتد في الدنيا سوى أنه إحباط عمله، في حين أرجأت العذاب إلى الآخرة. والذي يظهر من صدر الآية أنها نزلت بشأن طائفة من الكفار، كانت تقاتل المسلمين في الأشهر الحرم مستغلة حرمة القتال فيها، بغية رد المسلمين عن دينهم وتوريطهم بالكفر، ليتسنى لها إجهاض المشروع الإسلامي، كما جاء في صدر الآية: ﴿وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ﴾، فيتّضح أن المراد من الارتداد في هذه الآية هو التخلي عن جانب الإسلام والتحول إلى جانب الكفر، وليس بغريب أن يستدعي مثل هذا التحول العقوبة الدنيوية، لخطورته وخطورة المرحلة التي حدث فيها. شأنه في ذلك شأن الكثير من قوانين الحرب المعمول بها في معظم البلدان، فإن الجنود المنحازين إلى جانب العدو تنتظرهم أقسى العقوبات، لأنهم يفشون الأسرار العسكرية، ويحولون دون تحقيق النصر والغلبة.

ينقل زيد بن أسلم عن النبيﷺ أنه قال: «من غيّر دينه فاضربوا عنقه»، وإلى جانب هذا الحديث النبوي الشريف الحديث الآخر، فيجب التأمل لمن أراد إصدار فتوى مطلقة ضد كافة المرتدين معتمداً على هذا الحديث النبوي، فقد ورد في الحديث الآخر التمييز بين المرتد الكافر والمرتد الحربي، فالأول أشد خطورة من الأخير لأنه يحمل أسرار المسلمين العسكرية في حين لا يملكها الحربي، إذاً يجب التأمل عند إصدار الفتاوى وأخذ هذا التمييز بنظر الاعتبار.

وقد ورد في كتاب (الأم) للشافعي أن رسول اللهﷺ عندما كان يحالفه النصر على المشركين لم يكن يهم بقتل الأسرى، وإنما كان يمنّ عليهم أو يفاديهم بمال يأخذه منهم

أو بأسرى من المسلمين يُطْلَقون لهم، وأمّا المرتد فكان يخيره بين الإسلام والقتل[١].

ويظهر من هذه السنة النبوية أن المشرك لم يكن يشكل ذلك التهديد الذي يشكله المرتد، باعتبار أن الأخير كان مسلماً في يوم ما، وبالتالي فهو على علم بالأسرار والخطط العسكرية التي يتمتع بها المسلمون.

٢ ـ الآية الأخرى التي تناولت مسألة الارتداد هي الرابعة والخمسون من سورة المائدة وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الكَافِرِينَ﴾.

ويعتقد العلامة الطباطبائي «بأن السير الإجمالي في هذه الآية يوجب التوقف في اتصال هذه الآيات بما قبلها، وكذا في اتصال ما بعدها» والتي تشدد وتحرص على أن لا يكون للكافرين ولاية على المسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ اليَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء﴾، والمراد من ولاية الكفار هذه؛ هي ردّة شاملة تعم المجتمع الإسلامي بأسره وتطفئ نور الدين فيه، وأكثر من يكون عرضة لهذه الردة هم المسلمون حديثي العهد بالإسلام، مما يؤدي إلى انهيار تدريجي للدولة الإسلامية التي عمل رسول الله ﷺ جاهداً في تشييد صرحها، وكان هذا الأمر كثيراً ما يقلق النبي ﷺ.

وبهذا نفهم أن هذه الآية: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ كانت بصدد طمأنه وتبديد قلقه إزاء المجاميع المرتدة أو التي قد تتعرض للارتداد، فإن الله سوف يستبدل قوماً غيرهم ولا يضروه شيئاً.

ونتيّجة القول أن المراد من الارتداد هنا هو تعريض الجانب الإسلامي للخطر من خلال الالتحاق بجبهة الكفار وتقويتها.

ثم يعقّب الله تبارك وتعالى على الآيات السابقة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالكُفَّارَ أَوْلِيَاء وَاتَّقُواْ

---

(١) الأم٦: ١٥٦.

اللهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٧).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو:

لو افترضنا شخصاً توصّل من خلال قراءاته العلمية ودراساته الكلامية والفلسفية إلى أمور مخالفة لثوابته، وبالتالي، تلاشى جزء من منظومته التي كان متيقناً بصحة كل مكوناتها، وبعبارة أخرى فقد إيمانه بكثير من الثوابت الدينية التي كان يُسلمّ بصحتها ويستيقن بحقيقتها، فمثل هذا الشخص هل ينطبق عليه تعريف المرتد؟ وإن كان كذلك فهل يحكم بارتداده ويتم إصدار حكم الإعدام بحقه؟

الجواب هو كلا، لأن تلاشي اليقين بالثوابت والمسلّمات والعقائد السابقة على النحو الذي ذُكر ليس أمراً اختيارياً يملك المرء زمامه، فالإنسان ليس بمقدوره عدم التسليم بالأمور المسُلّمة أو التي أصبحت مُسلّمة له، وقد جاء في تعريف المرتد: «هو الذي يرجع عن الإسلام باختياره». أي أن عنصر الاختيار مأخوذ في تعريف المرتد. إذن، فمن الضروري ومن المهم التمييز بين الارتداد الفكري والارتداد السياسي.

إن الفقهاء ذكروا أمرين يجب توفرهما في المرتد ليكون مرتداً، الأول إعلانه الكفر، والثاني إنكار ضرورة من ضروريات الدين. وبالنظر إلى هذين الأمرين مضافاً لهما الآيات المتقدمة، هل يصح أن نرمي بالارتداد من كان بصدد البحث، ثم عثر على أمرٍ أو بانت له مسألة مخالفة للمشهور؟ وبعبارة ثانية: إن حصل التحوّل في العقيدة أو في جزء منها دون أن يعلن المتحول أو يجهر بذلك، فهل يصح مؤاخذته بتهمة الارتداد أو معاملته على أنه مرتد؟ إنّ دراسة تاريخ الارتداد في عهد النبيﷺ ومن بعده الخليفة الأول تُظهر أنّ ظاهرة الارتداد كانت تشكل انقلاباً سياسياً وتياراً مهمته الالتفاف على القيادة النبوية وإجهاضها من خلال بث الفتن وحياكة المؤامرات.

يقول ابن أعثم بهذا الصدد: إن البعض ارتد بعد وفاة النبيﷺ ليدّعي النبوة، والبعض الآخر منع الزكاة ليضيق الخناق على المسلمين، وينهك المجتمع الإسلامي

اقتصادياً، وبعض رشح امرأة لمنصب النبوة...[١] إذن، فالارتداد في عهد النبيﷺ والخليفة الأول لم يكن ارتداداً عقائدياً محضاً وإنما إلى جانب الارتداد العقائدي كان هناك تحريض وفتنة ونفاق. حيث وصل الأمر بطائفة من المرتدين أن تقوم بالالتفاف حول مسيلمة الكذاب مقرة له بالنبوة.

وفيما يتصل بحد الردّة الموجب قتل المرتد، فإن كان الهدف من وراء الارتداد هو التحريض على الفتنة وابتغاء غايات سياسية، فسيكون القتل خارجاً عن دائرة الحدود وداخلاً ضمن دائرة التعزيرات التي تُعَدّ من مَهام الحاكم. كما نوه إلى ذلك المحقق الحلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ) في شرائع الإسلام حينما اعتبر أن الارتداد جريمة لا يحكمها حد شرعي، أي إنها خارجة عن نطاق (الحدود) وداخلة ضمن دائرة (التعزيرات)[٢].

وربما كان السبب وراء دخول الارتداد باب التعزيرات ـ وليس الحدود ـ كونه لا يشكل بمفرده موضوعاً للحكم وإنما ينضم إليه عنصر التحريض والفتنة والنفاق وإفشاء الأسرار العسكرية للمسلمين. يحدثنا التاريخ عن مقتل أربعة من المرتدين في عهد رسول اللهﷺ، لكن الارتداد لوحده لم يكن السبب في مقتل هؤلاء. فعلى سبيل المثال كان من بينهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي أسلم وتعهّد بكتابة الوحي، لكنه وبمرور الوقت أصبح لا يلتزم بما يُلقى إليه، وبالتالي راح يخون الوحي من خلال كتابة ما يحلو له، ثم انتهى به المطاف إلى الخروج عن الإسلام والعودة إلى الشرك، وبعد فتح مكة تم قتله بأمر من رسول اللهﷺ.

المرتد الآخر هو عبد الله بن خطل، وكان في المدينة مصاحباً لرسول اللهﷺ، وقد أمره بجباية الزكاة، لكنّه قتل خادمه ثم ارتد عن الإسلام، فقُتِل أثناء فتح مكة.

الأخرتان هما مقيس بن صبابة وسارة، كانتا أمتين لعبد المطلب لكنهما خانتا

---

(١) صرامي، أحكام مرتد از ديدگاه إسلام «موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.

المسلمين فَحُكِم عليهما بالقتل[1].

الظروف الزمكانية لإصدار الأحكام

هناك أصل يجب مراعاته عند الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي، وهذا الأصل هو عبارة عن شأن نزول الآيات والظروف الزمانية والمكانية المحيطة بصدور الحكم. أي إذا ما أردنا الوقوف على معالم حكم معين، لابد من ملاحظة الدور الذي لعبه الزمان والمكان وأثرهما على تشريع هذا الحكم. فالشارع المقدس لم يشرع حكماً بعيداً عن الواقع ولم يشرّع حكماً دون مراعاة الفترة الزمنية والظروف المكانية له. وهذا الأمر يصدق أيضاً على الأحكام التي أمضاها الإسلام، فهو إنما أمضاها حرصاً منه ومراعاةً للمصالح الزمنية المترتبة على إمضائها في ذلك الحين.

وهذه الحقيقة تنجر على واقع الارتداد، فمن الضروري عند دراسة الأحكام الصادرة بحق المرتدين ودراسة واقع الارتداد بصورة عامة، ملاحظة الدوافع الكامنة خلف الارتداد، بل ملاحظة سائر الظروف والأجواء التي حصل فيها الارتداد ورافقت صدور الحكم عليه؛ فالتاريخ يحدثنا أن أحد أسباب الردة كان يقف خلفها اليهود، فقد كانوا يؤلفون شبكات للتجسس تعمل على إيجاد أكبر عدد من المرتدين، وقد نزلت بحقهم هذه الآية: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢). والمراد بأهل الكتاب هنا: اليهود كما جاء في التفاسير.

ومن خلال نظرة إجمالية للآيات القرآنية نحصل على النتائج التالية:

١ـ إن معظم الآيات القرآنية تدعو الإنسان للتعقل والتدبّر والتفكّر.

٢ـ إن القرآن الكريم يحرص على حرية العقيدة وعدم الإكراه في اختيار الدين.

---

(١) صرامي، أحكام مرتد از ديدگاه إسلام «موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩.

٣ـ يؤكد القرآن على الكرامة الذاتية للإنسان.

٤ـ حرمة قتل الإنسان إلاّ في موردين تقدم ذكرهما .

٥ـ إن قانون العدالة سار على النظام التكويني والتشريعي.

إذن، نستخلص مما تقدم، عدم جواز دفع الإنسان إلى المقصلة بسبب تغيير عقيدته أو نكرانه ضرورة من ضروريات الدين؛ **لأنه كما تبين بأن الارتداد لا تترتب عليه** عقوبة دنيوية، وأما الردة التي حصلت في الصدر الأول للإسلام والتي ترتب عليها قتل المرتدين فلم تكن محض ردة، وإنما كانت عبارة عن حركة سياسية هدفها تمزيق **الجسد الإسلامي من خلال بث الفتنة وممارسة النفاق. فلا يمكنها أن تشكل سنّة** للحكم على المرتدين ـ عقائدياً فحسب ـ بالإعدام، وإنما يجب أن تكون أحكام الارتداد أحكاماً تعزيرية يمتلك الحاكم زمامها ويطبقها مراعياً الظروف الزمانية والمكانية.

الردّة وحريّة الاعتقاد في القرآن الكريم
دراسة نقديّة

أ. عماد الهلالي[*]

مقدّمة

اقتضت إرادة الله تعالى في الوجود أن تكون الحرية من سمات الأمم الكريمة، التي تستطيع أن تعيش معها تحت ظلٍّ ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، تشيع من خلالها روح المسؤولية، ممّا يلزم من ذلك أن يُعيّن لكل واحد من أفرادها حدّ لا يتجاوزه، وتُقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالية[1].

والحديث عن الحريّة حديث هام وشائك في وقت واحد، هام لأنّهُ يمس موضوعاً هو المحرّك الأساس للأفراد والشعوب، وشائك لأنَّ كل كلام في الحرية هو كلام في المجتمع والدين، ولئن كانت الحرية الفكرية هي أهم صور الحرية، فإنّ حرية الاعتقاد والحرية الدينية هي أهم جوانب الحرية الفكرية، وأشدّها حساسيّة.

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

(١) الدكتور تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام: ٣١، دار الفكر ـ دمشق، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٩٩٨م.

مرّت الدعوة الإسلامية في أثناء حياة الرسول بمرحلتين مكانيتين، وأسلوبين متمايزين (ويبدو كأنهما متعارضتان):

أ ـ المرحلة المكية: ومدتها ثلاث عشرة سنة، وكان أسلوبها الواضح: الدعوة بالحوار والموعظة الحسنة.

ب ـ المرحلة المدنية: ومدتها عشر سنوات، وكان أسلوبها الدعوة بالجهاد والقتال واستخدام القوّة.

بين الحوار والإكراه، والأخذ والعطاء، جاءت آيات قرآنية وأحاديث نبويّة، تبدو في **ظواهرها متناقضةً ومتباينة، وكأنه لا لحُمة بينها، لهذا السبب استخدمها بعض الفقهاء** والعلماء من المسلمين وكأنّها جُزُرٌ لا ترابط بينها. فالذي يصل منهم إلى إحدى هذه الجزر يحسب أنها منفصلة عن غيرها، فيعمل على استنباط الأحكام منها دون ما رابط مع غيرها من الجزر الأخرى في بحر النص الإسلامي الواسع، كيف لا، وبشكل خاص عندما يُسبَغ على النص قدسيّة، فلا يمكنه بعدها أن يجادل فيه[1].

بدورنا، حسب أن كثيراً من النصوص التي تُسمّى بالمتشابهات، قد فقدت، بل ضاع عنها الربط المكاني والزماني وخصوصيّة الحدث، ممّا جعل أكثر فقهاء المسلمين يعتقدون أنها قوانين ثابتة تصلح لكل زمانٍ ومكانٍ وخاصية، ويلتبس الأمر أكثر لأنّ الظرف التاريخي والجغرافي والاجتماعي كان غير واضح أو غير ثابت أو غير موثوق. ويستدل على وجود هذه الإشكالية من كثرة الروايات، وتعدد مصادرها وتعارضها. فالغموض بشكل عام هو السائد في علاقة النص بالحدث، ويتّضح الظن بالالتباس أكثر، إذا عُرف أنّ عصر تدوين الأحداث والسنة النبوية قد ابتدا بعد أكثر من مئة وخمسين سنة من حصولها؛ فإذا لم يكن النص المحُكم بغير حاجة لمعرفة الظرف لكي

---

(١) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: رشاد سلام، تطبيق الشريعة بين القبول والرفض: ٤٠ ـ ٤٦، سينا للنشر، القاهرة ـ مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

يصبح تفسيره أقرب إلى الصحة، فإنَّ النص المتشابه هو بحاجة ماسّة إلى معرفة دقيقة بهذا الظرف.

وعلى الرغم من أن فقهاء المسلمين قد واجهوا حلَّ هذه المشكلة على قاعدة الناسخ والمنسوخ، فإنهم وقعوا في كثير من الزلل في أكثر من وجه، ومن ذلك: أنهم لم يتفقوا **تماماً على تحديد هذه القاعدة، بل إنهم تناقضوا فيها أيّما تناقض من جهة، و قد ثبّتوا المتغيّر المرحلي على حساب تحريك الثابت القيمي من جهة أخرى. وكان هذا التغليب** يحصل كما نحسب، بسبب من تسابق الفقهاء على احتلال مواقع العصبوية الشديدة، والمغلقة أحياناً، إلى تحميل الدعوة الإسلامية الكثير والكثير من المثاليات، ويصبح هذا الاتّجاه أكثر وضوحاً عندما يأخذ التسابق بين الفرق الإسلامية أقصى مدياته لاحتلال مكانة الفرقة الناجية من النار.

إستناداً إلى هذه الملاحظات، وقع الفقه الإسلامي في مطبّات كثيرة حول تحديد مبدأ الردة، تعريفاً وأصولاً وأحكاماً، كان ذلك يتم على الرغم من تسابق الفرق الإسلامية إلى إشهار سيف الردة بشدّةٍ وحدّة على رقاب المنتسبين إلى صفوف إسلام الغير!!

من المواضع الخلافية التي لا تزال تحيّر الذهن الفردي والجمعي قضية الردة، وقد طُرح هذا الموضوع بقوة في السنوات الأخيرة إزاء الكتّاب والمفكرين في العالم الإسلامي، الذين ظهرت لهم تصورات وأفكار من خلال صفحات كتبهم وسطور مقالاتهم.

لهذا حاولنا أن نسعى إلى تفسير دقيق لهذه المسألة، وفي هذه المحاولة نحسب أننا بدأنا طريقاً شائكاً، ولكنه في الوقت ذاته وبواسطته نحاول أن نردم بعضاً من الثغرات التي لم يعطها بعضٌ اهتماماً في سبيل الوصول إلى أقرب ما يمكن من السلامة في استنباط الأحكام حول مبدأ الردة في الإسلام، لأنّه ـ ويمكن اعتبار هذا المبدأـ محور حياة الإنسان، ومبنى حقوقه وملاك تصميماته على مستوى حفظ نفوس الناس وأعراضهم. لا سيما وأنّه قد تجاوز موضوع الحرية الدينية المحلّية والإقليمية[1]...

---

(١) انظر: محمد الطالبي، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان: ٥٥، المنشور في

المعنى اللغوي للارتداد

في معجم مقاييس اللغة: الراء والدال، أصل واحد مطّرد منقاسى، وهو رجع الشيء. تقول: رددتُ الشيء أرُدَّه ردّاً، وسمّي المرتَدُّ مرتدّاً لأنّهُ ردّ نفسه إلى كفره[١]. وفي مجمع البحرين: ردّ عليه الشيء: إذا لم يقبله. وأمرٌ رُدَّ: أي مردود، والمردّد: من ارتد عن الإسلام إلى الكفر. والرِدَّة بالكسرِ والتشديد: إسم من الارتداد[٢]. وفي المنجد: إرتَدَّ الشيءَ، رَدَّهُ، طَلَبَ ردَّهُ عليهِ واسترجَعُهُ. وارتَدّ على أثَرِهِ أو عن طريقة. رَجَعَ. وارتَدّ عن دينهِ: حادَ[٣]. وفي المفردات: الرّد: صرف الشيء بذاته أو بحالةٍ من أحواله، يقال: رددتُهُ فارتدّ... فمن الرد بالذات قوله تعالى: **﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾** (الأنعام: ٢٨)، ومن الردّ إلى حالةٍ كان عليها قوله: **﴿يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾** (آل عمران: ١٤٩) ... والارتداد والرِّدَّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه: لكن الرَّدَّة تختص بالكفر، والارتداد يُستعمل فيه وفي غيره[٤].

الارتداد في الثقافة الفقهية السائدة

يقال: ارتدّ عن دينه، إذا كفر بعد إسلامه، ومنه قوله تعالى: **﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ**

مجلّة المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الأول، السنة الأولى، تونس، ١٩٩٤م.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٨٦، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة. وجاء في الصحاح: رَدَدَ: ردّه عن وجهه يرُدُّه ردّدً ومردّاً: حَرَفَه. وَردَّ عليه الشيء إذا لم يقبله، كذلك إذا خطأهُ والارتداد: الرجوع، ومنه المُرتدّ. والرِدّة (بالكسر): مصدر قولك رَدّه يَرُدّاً ورِدّة. والرِدّة: الإسم من الارتداد.الجوهري، الصحاح ٢: ٤٧٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٨، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م.

(٣) الأب لويس، المنجد في اللغة والأعلام: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م.

(٤) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدّار الشامية، بيروت، ١٩٩٦م.

﴿حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ أي الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام. وشرعاً: أسباب الكفر: الكفر يكون عزماً، أو قولاً أو فعلاً، أو استهزاء كان ذلك، أو عناداً، أو اعتقاداً، كنفي وجود الله تعالى، أو نفي نبي أو تكذيبه، أو جحد أمر مجمع عليه معلوم في الدين ضرورة بلا عذر، أو تردد في كفر، أو إلقاء مصحف بقاذورة، أو سجود لمخلوق.

وبعضٌ عرفه بـ (الكفر بعد الإسلام) باعتبار أن الإسلام هو الأصل الذي فطر عليه الإنسان. فكأن المرتد صرف نفسه عمّا فطر عليه، أو ردّ هذا الأصل ورجع عنه ولم يقبله[١]. إلاّ أنَّ أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) فصّل في تعريفه للإرتداد وزاد عليه أموراً أخرى، فقال: «**الرّدة: إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة** النبي ﷺ أو بشيء من معلوم دينه كالصلاة والزكاة والزنا وشرب الخمر»[٢].

فالردة استخفاف بالدين،وتمهيد الطريق للانسلال من المجتمع الإسلامي، وتمردٌ على العبادات والتقاليد، والشرائع والقوانين...، فالارتداد يرادف جريمة الخيانة العظمى. وبالتالي فمقاومته تعتبر واجباً مقدساً[٣]؛ فالمرتد كل من أتى كبيرةً من الكبائر، أو ترك شيئاً من الفروض المنصوصة، على الإستحلال لذلك، فهو كافر مرتد[٤]. وقال بعض بأن الردة في الشريعة الإسلامية هي الرجوع عن الإسلام إلى دين آخر[٥].

أقسام المرتد في الفقه الإسلامي

المعروف بين فقهاء الإمامية أنّ المرتد على نوعين: **فطري**: وهو الذي وُلد على

---

(١) ليث الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان: ١٨، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٢) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣١١، مكتبة أمير المؤمنين العامة، إصفهان، ١٤٠٣هـ.

(٣) انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٣٣٦، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م. وكذلك انظر له: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: ١٧١، تونس، ١٩٦٤م.

(٤) انظر: أصول العدل والتوحيد وكتاب العدل والتوحيد ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، القاسم الرسي ١: ١٥٤، تحقيق: محمد عمارة، دارر الهلال، القاهرة ١٩٧١م.

(٥) انظر: تدوين السنة، إبراهيم فوزي: ٣٢٩، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.

الإسلام، ثم كفر بعد ذلك. مِلّي: وهو الذي لم يولد على الإسلام، فأسلم ثم ارتد عن إسلامه[١].

وحكم الأول القتل ولا يستتاب، وقيل لا تقبل منه التوبة، وتبين عنه زوجته وتلزمها العدّة، ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين، إلى غير ذلك من الأحكام. أما الثاني (المرتد الملّي) **فيُستتاب ويُمهل ثلاثة أيام أو أكثر، وتقبل منه التوبة إذا تاب، وإلاّ قُتل على كل حال**[٢]. **أمّا المرأة فقد أجمعوا قولاً واحداً على أنها إذا ارتدَّت لا تُقتل بحال،** وإن كان ارتدادها عن فطرة أو عن ملة. وإذا تابت تُقبل توبتها ويُخلّى سبيلها، فإذا بقيت مصرّة على الارتداد تخلَّد في السجن مع الأشغال الشاقة، ويضيّق عليها في المأكل والمشرب والملبس وتُضرب أوقات الصلاة[٣].

أمّا عند فقهاء أهل السنة، فالمشهور عدم التفريق بين المرتد الفطري والمرتد الملّي، فيمهل الجميع ثلاثة أيام. نعم، منهم من لم يعتبر الإمهال ولكنه يرى اعتبار عرض الإسلام عليه ثم القتل إن لم يقبله[٤].

وفي الآونة الأخيرة حاول بعض الفقهاء أن يخفف من شدة وصرامة فتوى قتل المرتد، فأعطاها مرونة وليناً أكثر، مثل الشيخ يوسف القرضاوي يقول: «إنّ المرتد المصر على ردته محكوم عليه بالإعدام الأدبي من الجماعة المسلمة، فهو محروم من ولائها وحبها ومعاونتها، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١)، وهذا أشد من القتل الحسي ـ الجسدي ـ عند ذوي العقول والضمائر من الناس»[٥].

---

(١) انظر: الارتداد وحكمه من زاوية المرتكزات الاجتهادية، الشيخ محمد إبراهيم جناتي، مجلة الحياة الطيبة، ص١٥٧، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢م.

(٢) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري، ص٢٠، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية ٦: ٣٠٣، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٢م.

(٤) انظر: موارد السجن في النصوص والفتاوى، نجم الدين الطبسي، ص٢٣١، مكتب الاعلام الإسلامي، قم ١٤١٦هـ.

(٥) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي، ص٣٦،

الإسلام وحرية الاعتقاد

إذا كانت المشكلة الفكرية والثقافية هما المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين، فإنّ تحديد موقف الإسلام من الحرية الفكرية، وحرية الاعتقاد بالذات، هو المنطلق والأساس لمواجهة هذا الجانب من التحدي، فارتأينا قبل الدخول في البحث أن نقدم لمحة بسيطة عن مدى حرية الاعتقاد في الإسلام.

الحريّة ـ كمصطلح مجرد عن الإضافة ـ كان محط جدل بين الباحثين، وتواجه الباحث فيها صعوبة ـ لا سيما في تحديد مفهوم الحرية ـ وتنبع من كثرة استعمالها في **ميادين متنوعة، تشمل مختلف العلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية**[1]. **وقد عرّفت** الموسوعة العربية العالمية الحرية بأنها: «الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم، دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم»[2].

ويمكن استخلاص أربعة معان أساسية متميّزة للحرية:

١ ـ معنى خُلقي: وهو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه العرب.

٢ ـ معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن (تحرير رقبة).

٤ ـ معنى اجتماعي: الحر هو المعفي من الضريبة.

٤ ـ معنى صوفي: الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأخيار[3].

من خلال هذه المقاربات لمفهوم الحرية، نلاحظ أنها كانت تركز على عنصر الإنسانية

مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١م.

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: الدكتور معن زيادة ١: ٣٠٥، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦م.

(٢) الموسوعة العربية العالمية ٩: ٢٩٨، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦م.

(٣) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي، ص١٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٨م.

كأساس فطري للحرية، ومن خلال هذا التلازم بين الإنسانية والحرية خلصت الموسوعة الإسلامية الميسّرة إلى تعريفها بأنها: «القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانيتي»[١].

إذن الاعتقاد هو: اعتناق فكرة، والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية، وهو على درجات أقواها الراسخ الجازم الذي هو بمرتبة اليقين، وقد يكون ظناً، وفي أضيق معانيه التسليم بشهادة إنسان لا لشيء إلاّ لأننا نثق به[٢].

ما مدى حريّة الاعتقاد في القرآن؟ هل يعطي القرآن الحرية حقاً؟!

جاء هذا البحث من المنطلق القرآني لتصور الوحدة الموضوعية فيه، واشتماله على تقرير الأصول والمقاصد التي بُني عليها الإسلام، لذا فإنَّ هذا لا يحمل دلالةً بخصوص السنة من حيث حجيتها وتأصيلها للأحكام، مع ملاحظة أنّ السنة لا تأتي بما يخالف القرآن لا سيما في موضوع هو من كلّيات الإسلام.

١. آية نفي الإكراه في الدين، تأسيس مبدأ الحرية

والنصوص القرآنية التي تتحدّث عن حرية الاعتقاد هي:

النص الأول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

وقد تعددت الآراء في سبب النزول، ونجملها فيما يلي:

---

(١) الموسوعة الإسلامية الميسرة ٤: ٨٦٩، دار صاري، حلب ١٩٩٧م. وقد نقلت التعريف عن الدكتور محمود عكام.

(٢) انظر في ذلك: الكليات في الفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، ص١٥١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٣٥ ـ ٣٦، مصر ١٩٧٣م.

الأول: رأي ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي، أنها نزلت في رجل من الأنصار، أو في قوم منهم كان لهم أولاد قد هَوّدُوهم أو نصّروهم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام[١].

الثاني: رأي مجاهد والحسن، أنها نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم في بني النضير[٢].

الثالث: رأي السّدي ومسروق، أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني عوف[٣].

الرابع: رأي آخر لمجاهد، أنها نزلت في رجل من الأنصار، كان له غلام أسود يُقال له :(صُبع)، وكان يُكرهه على الإسلام[٤].

الخامس: رأي أنس، أنها نزلت فيمن قال له الرسول: «أسلم»، فقال: أجدني كارهاً[٥].

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٥: ٤٠٨ ـ ٤٠٩، تحقيق: محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري ٥: ٤٠٨ ـ ٤٠٩ (مصدر سابق). الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي ٣: ٢٨٠، تصحيح: إبراهيم اطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥م. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق الأندلسي الشهير بابن عطية ٢: ٢٨١، المغرب، ١٩٧٢م.

(٣) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين، ابن الجوزي ١: ٣٠٥ (دون مكان وتاريخ)، أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري: ٥٩، مصر، وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة «حدّث أبو حميد بسنده عن ابن عباس قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له: الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي: ألا أستكرهُما، فإنهما أبيا إلاّ النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك».

(٤) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج ابن الجوزي ١: ٣٠٥. أسباب النزول، الواحدي النيسابوري: ٥٩.

(٥) البحر المحيط، ابن حيان ٢: ٢٨١، دار السعادة، مصرن ١٣٢٨هـ.

هذه أقوال بعض المفسرين في سبب نزول الآية، ولم نتعرض لنقد أسانيد الروايات، حيث لا أثر لذلك في الدلالة، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

جاءت هذه الآية عقب آية الكرسي، وتضمنت تقرير أصول الدين وإيضاح قواعد التصوّر الإيماني، وبيان صفة الله وعلاقة الخلق به، مِمّا يؤذن بأنَّ من حق العاقل أن لا يحتاج إلى التكليف والإلزام، بل يختار الدين الحق من غير تردد، **فبيّن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ طريق المؤمنين وهم يحملون تصورهم الاعتقادي والإيماني إلى غيرهم** عن طريق الدعوة[١]. وإذا كانت آية الكرسي في تنزيه الله تعالى فإنَّ آية **﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾** في تنزيه الإنسان من الاضطهاد والإستعباد والخضوع لغير الله[٢].

هذا، وقد سبق آية الكرسي ذكر اختلاف الأمم، وأنه لو شاء الله لأكرههم على الدين، ثم بيّن تعالى دين الحق والتوحيد، وعقّبه بأنّ الحق قد ظهر وأنَّ العبد قد خُيّر فلا إكراه[٣].

هذه الآية تترك الحرية في اختيار الدين، ولا ترى إكراههم على الإسلام. ومن جانب آخر، فإن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه للاستمرار عليه، ولا شك أنه لا خير فيمن يظل مُؤمناً بدينه على خوف أو على إكراه، فمن أراد تغيير دينه حراً مختاراً فإن دينه يُراد منه، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقائه ملحداً به في الباطن، وهو في الظاهر يدّعي الإيمان[٤]. والآية بيان لما قد يتبادر في الآية ٢٤٤ من

---

(١) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ٤: ٤٠، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢م؛ وكذلك انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب ١: ٢٩٠، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، ١٩٧٧م.

(٢) انظر: لا إكراه في الدين، جودت سعيد: ٢٦، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٧م.

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي ٢: ٣٠٦، دار الفكر ـ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧م.

(٤) أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٤، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.

سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ إذ يبدو للسامع أنَّ القتال لأجل دخول العدو في الإسلام، فَبَيّن في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام[١].

والإكراه لغةً: إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه، أو هو الإجبار على **الفعل من غير رضى، أو الحمل على فعل مكروه، ويكون بتخويف فعل ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه**[٢]**. والإكراه لا يقف عند حد الضغط المادي، فقد يكون** معنوياً من خلال استغلال ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية[٣].

والدّين لغة: بمعنى الجزاء، إذ أصله من دان بمعنى خضع، ويغلب استعماله فيما يعتقده الإنسان ويعمل به. والمعنى الأخير هو المقصود من الآية بقرينة قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ فيطلق الدين على الملة والمعتقد، كما يطلق على الإيمان والكفر[٤]، ويشتمل الدين على اعتقادات وعواطف وأخلاق وسلوكيات وتشريعات؛ فإذا نظرنا إلى قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ على أنه قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين، فإنه ينتج حكماً دينياً بنفي الإكراه في الدين والاعتقاد، وإن لم تكن صيغة إنشائية، يشهد لذلك ما عقّبه من قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[٥].

---

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ٣: ٢٥، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي ٢: ٣٤٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م، وكذلك انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، أبو سعيد عبدالله بن عمر البيضاوي: ٥٦، المطبعة البهية، مصر، ١٩٢٥م.

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي: ٣٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت: ٢٠٠١م.

(٤) انظر: المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد ٩: ٣٦٠، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ١٩٩٤م (دون مكان). كذلك انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الآلوسي البغدادي ٣: ١٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت (دون تاريخ).

(٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م.

٢.آية استنكار الإكراه، بناء وجودي لظاهرة الإيمان

النص الثاني: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

هذه الآية هي أول آية صريحة تنزل على النبي تنفي الإكراه في الدين، وقد أعقبت آيات سابقة تؤكد طبيعة دعوة النبي وعلاقته بهم، وأن لا سلطة له عليهم، لكن سعيه وتفانيه في سبيل إرشاد الناس سيطر عليه وعلى عاطفته، فأنزل الله هذه الآية بأسلوب تربوي فيه الإقناع المشوب بالعتاب[١]، وكان في نزول هذه الآية تسلية النبي وترويحاً لما كان يحمله من هم، ولما يضيق به صدره من طلب صلاح الكل الذي لو كان بالإكراه لم يكن صلاحاً محققاً بل كان إلى الفساد أقرب[٢].

يقرر الله سبحانه في هذه الآية متعلق مشيئته بايمان الناس، وأنه مرتبط بإرادتهم ولذلك خلقهم أحراراً غير مجبرين، ولو أراد إجبارهم عليه لخلقهم طائعين كالملائكة لا استعداد عندهم لغير الإيمان، لكنّ الله لم يشأ ذلك لأنه ينافي الحكمة التي بُني عليها أساس التكوين والتشريع في ابتلاء الناس وتركهم أحراراً في اختيارهم[٣]. وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا ينبغي لك (يا محمد) أن تجتهد في طلب إيمانهم حتى تكون كأنك تكرههم عليه؛ لأنك لا تقدر على إكراههم وإجبارهم على الإيمان، إذ الإيمان الذي تريده منهم هو ما كان عن حسن اختيار لا ما كان عن إكراه أو إجبار[٤].

---

(١) انظر: قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبدالله جنكة الميداني: ٨٦، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩م.

(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد البغدادي الخازن ٢: ٣١٧، دار الثقافة بيروت (دون تاريخ)؛ والبحر المحيط، ابن حيان ٢: ٤٥٢، مطبعة السعادة مصر، ١٣٢٨هـ.

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، ج١٧: ١٦٧، طبعة مصر، ١٩٣٨م. وكذلك انظر: الميزان في تفسير القرآن، ١١: ١٢٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م.

والهمزة في قوله: «أفأنت» للإنكار، فنُزِّل النبي ـ لحرصه على إيمان قومه ـ منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان حتى رتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه[1]، وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على أنَّ خلاف المشيئة مستحيل[2]، والإنكار مرتبط بما هو خلاف المشيئة حسبما ينُبئ عنه حرف الامتناع، والفاء للعطف على مقدّر ينسحب عليه الكلام، كأنّهُ قيل: ربك لا يشاء ذلك؛ فأنت تكرههم[3].

ويتضح من الآية أنها تدل على ما دلّت عليه آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وتزيد عليها هنا بعلّة أخرى لعدم الإكراه في الدين وهي: إرادة الله أن يكون الناس مختلفين، وهذا يؤكد عدم نسخ منع الإكراه في الدين، باعتبار أنّ هذه العلّة لا تقبل النسخ. إذن الإسلام لا يُكره أحداً على الدخول فيه، ولا على الخروج من دينه إلى دين ما، لأن الإيمان المعتمد به هو ما كان عن اختيار وإقناع[4].

٣. آية استنكار الإلزام مع الكراهة

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

---

(١) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي الشهير بابن جزيء ٢: ٩٩، تحقيق: عبدالمنعم اليونسي ـ إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب الحديثة، القاهرة (دون تاريخ). وكذلك انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ابو عبدالله محمد البيضاوي: ٢٤٦، المطبعة البهية المصرية، ١٩٢٥م.

(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ٩: ٢١٠، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢م.

(٣) انظر: إرشاد ذوي العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد العماوي أبو السعود (تفسير) ٤: ١٧٧، القاهرة (دون تأريخ).

(٤) انظر: القرضاوي، جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة: ٣٧.

تتضمن الآية استنكار نوح إمكانية إكراه قومه على قبول دعوته التي لم يقتنعوا بها، وفيها دلالة واضحة على أنه لا مجال للقوة والإكراه في الدعوة والعلاقة بين الرسول وقومه، بل إنَّ مجرد التفكير في أسلوب الإكراه يعتبر تفكيراً غير سليم، إذ إنّ الإيمان لا يصح مع الكراهة[١]. والاستفهام في قوله «أنلزمكموها» إنكاري، أي ما كان لنا ذلك؛ لأنّ الله نهى عن الإكراه في الدين[٢]. والملاحظ من تتبع التفاسير أن هذه هي الآية الوحيدة من الآيات الدالة على حرية الاعتقاد لم يُدَّعَ فيها النسخ...[٣].

٤. آية التخيير بين الإيمان والكفر

قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

تأتي هذه الآية معطوفة على قوله: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ضمن تعداد مهام الرسول تجاه مواقف الكفار المعاندين، فتعطي الرسول مزيداً من الطمأنينة للمبدأ والعِزّة به، وترشده على دينه (كفره) حراً مختاراً، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقائه على دينه (كفره)[٤]. فليس ينفعنا إيمان المؤمن ولا يضرّنا كفر الكافر.

٥. آية إطلاق عبادة غير الله

قال سبحانه: ﴿قُلِ اللهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي * فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ﴾ (الزمر: ١٤ ـ ١٥).

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن،القرطبي ٩: ٢٦.

(٢) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله بن محمود الزمخشري ٢: ٢٦٦، مكتب الاعلام الإسلامي، قم (طباعة بالأفست)؛ وكذلك انظر: تفسير الطبري ٧: ٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ١٢: ٥٠ ـ ٥١.

(٤)انظر: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٤.

تأتي هذه الآية في سياق الحديث عن حوار الرسول مع قومه، وتحديد موقفه من الإله الذي يستحق العبادة، ليبين لهم أنه لا يُعبد إلاّ الله وحده، أمّا هم فليعبدوا ما شاءوا من دونه من أصنام و غيرها، وبيّنَ لهم عاقبة المصير الذي يختارونه من سبيل[(١)]. ويفيد الأمر: «فاعبدوا» معنى التخلية أو التسوية، وهي هنا كناية عن قلة الاكتراث بفعل المخاطب، وأنَّ الله غير مبالٍ به وأنه لا يضره عبادة غيره[(٢)].

٦. سورة الكافرون وإعلان الثنائية

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١ ـ ٦).

إنَّ توحيد العقائد والمذاهب والأديان مستحيل. ومن الخير الاعتراف بتعدد المشارب والنزعات، ومواجهة ذلك بالحكمة والوعي. وقد أجمع المحققون على أنّ الإسلام ما يقاتل إلاّ منعاً للفتنة وّرداً للعدوان. وكل قتال للإكراه على عقيدة، فهو من نزغ الشيطان وجبروت السلاطين، ولا نتيجة له إلاّ المزيد من الأحقاد... فلنعترف بتعدد الأديان، ولندع للجدال الحسن والحوار الهادئ أن يمتد وتُعقد مجالسه[(٣)]. وإذا كنا نريد أن نتكلم عن عقوبة المرتد (وحرية الاعتقاد) في الإسلام، تواجهنا أكثر من إشكالية، ومنها إشكالية الجبر والاختيار[(٤)].

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري ١٠: ٦٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري ٣: ٣٩٧، وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٣: ٣٥٩، تونس: ١٩٦٤م.

(٣) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي: ٥٤٥، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) الردّة في الإسلام، قراءة تاريخية وفكرية في الأصول والاتجاهات والنتائج، حسن خ. غريب:

الردّة في القرآن

لم يتعرض معظم المفسرين لربط الردّة بآيات حرية الاعتقاد إلاّ نادراً، ولم يحصل هذا النادر إلاّ في آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فنجد إشارةً عند الطبري بترجيحه القول بتخصيص آية «لا إكراه في الدين»، حيث استدل على التخصيص بإكراه المرتد عن دينه[1]، كما نجد إشارة محتملة عند ابن حيان في تفسيره، حيث يقول: «وقيل: لا يُكره على الإسلام من خرج إلى غيره»[2].

ونعرض فيما يلي، الآيات التي ورد فيها لفظ الردّة أو ما يدلُّ على معناها، وإليكم **هذه الآيات:**

١ـ ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً﴾ (البقرة: ١٠٩).

٢ـ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِ وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ (البقرة: ٢١٧).

٣ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩).

٤ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران : ١٠٠).

٥ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ

٥٧، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري: ٤١٥. تحقيق: محمود أحمد شاكر، دار المعارف، مصر.

(٢) البحر المحيط، ٢: ٢٨١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.

وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة : ٥٤).

٦ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ (محمد : ٢٥).

وجاء التعبير القرآني عن الرّدة بأسلوب آخر، كالكفر بعد الإيمان أو التحريض عليه[١].

السياق التاريخي لظاهرة الارتداد في إطار مفهوم الدولة

كان أساس الدولة في العصور الوسطى يخالف أساس الدولة في العصر الحديث؛ **ففي تلك العصور لم تكن فكرة الدولة في ذاتها واضحة ومحددة، وكان الدين هو أساس** الدولة، كما كان التدين هو الجنسية وهو المواطنة. ففي الشرق الأدنى كان الإسلام هو الدولة، وفي أوروبا كانت المسيحية، وكان المسلم مواطناً في أي مجتمع إسلامي وعضواً في كل جماعة مسلمة، كما كان المسيحي كذلك في المجتمع المسيحي والجماعات المسيحية، وكانت الأقليات الدينية في كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية[٢].

في هذا المفهوم، فإن الخروج من الدين يقارب معنى اقتراف جريمة الخيانة، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء، وهو دولتهم[٣].

وقفات تحليلية لنصوص الردّة في الكتاب

١ ـ ردّة المؤمنين عن دينهم هدف أساس للكفار وأهل الكتاب، وتعبر عن ذلك

---

(١) انظر: في ذلك سورة آل عمران من الآية ٧٢ ـ ٧٣، وكذلك ٨٦ ـ ٩٠، وسورة النساء من الآية: ٨٨ ـ ٨٩، وكذلك الآية: ١٣٧. والمائدة الآية: ٥. والأنعام الآية: ٨٨. والتوبة من الآية ٧٣ ـ ٧٤. والنحل الآية: ١٠٦. والزمر الآية: ٦٥.

(٢) انظر في ذلك: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٣.

(٣) يميل إلى هذا الرأي الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابه: الجريمة والعقوبة في الإسلام ١٨٩، وفي ذلك يقول: «إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين، فمن خرج منه فقد تأوأها وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى...».

حالة الأُمنية المبنية على الحسد.

٢ ـ ردُّ المؤمنين عن دينهم هو هدف للمنافقين أيضاً، الذين وصفهم القرآن بأنهم قالوا كلمة الكفر، وكفروا بعد إسلامهم.

٣ ـ إنّ الذين يكفرون بعد إيمانهم هم صنف من الناس معلومٌ في المجتمع، وقد تحدّث القرآن عنهم وعن مصيرهم، واستثنى الذين يتوبون، وبيّن أن منهم طائفة يستمرون على الكفر ويزدادون كفراً.

٤ ـ تمثل موقف القرآن من الردّة والكفر بعد الإيمان بما يلي:

أـ أمر المؤمنين بالعفو والصفح عقب بيان رغبة أهل الكتاب ردَّ المؤمنين عن دينهم، وإرشاد الرسول إلى عدم المبالاة بمحاولة طائفة من أهل الكتاب تشكيك المؤمنين عن طريق الردة، وذلك بأمر الرسول بيان أن الهدى هدى الله، وأنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.

ب ـ إرشاد المؤمنين إلى البعد عن طاعة وموالاة الكافرين والمنافقين، وتهديد المؤّمنين باستبدالهم بخير منهم في حال ردّتهم عن دينهم.

ج ـ بيان جزاء المرتدين عن الدين والكافرين بعد الإيمان، والمتمثل بحبط العمل في الدنيا والآخرة، واستبعاد الهداية عنهم باعتبارهم من الظالمين.

د ـ الترغيب بالتوبة من الردة.

هـ ـ رفع الغضب والعذاب عمن يكفر بعد إيمانه مكرهاً ما دام قلبه مطمئناً بالإيمان.

ونلاحظ من خلال الأسس التي استخلصناها من الآيات أنها لم تنص على عقوبة دنيوية مادية جزاءً للردة والكفر بعد الإيمان، وهذا ينسجم مع ما قدمناه من عموم قول القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[1].

نظرية قتل المرتد، وقفة نقدية مع المستند القرآني

استشهد كثير من الفقهاء والمفسرين ببعض آيات الارتداد عند بحثهم في هذا

(١) انظر في ذلك: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: ٣١٤، مكز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٠م. وكذلك انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ١١٢.

الموضوع، فقد أورد ذلك الإمام الشافعي في كتابه (الأم) في باب الارتداد الآية ٣٩ من سورة الأنفال، والآية ٥ من سورة التوبة، والآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ...﴾. والآية ٦٥ من سورة الزمر. وذكر الشيخ الطوسي أيضاً في بداية بحث الارتداد الآية ٥ من سورة المائدة. والآية ١٣٧ من سورة النساء، والآية ٢١٧ من سورة البقرة.

ويستدل السيد ليث الحيدري في كتابه «الارتداد وحقوق الإنسان» بعد إثبات قتل المرتد من خلال القرآن الكريم بالآية ٢٥ من سورة محمد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾، هذا التوبيخ والإنكار على المرتدين مقيّد بكونهم «تبين لهم الهدى» وتعرّفوا على حقيقة الإسلام، وتوضح لهم صحة سبيله، وبعبارة أخرى قد قامت الحجة عليهم. وهذا القيد وإن لم يرد في مقام بيان الحكم الفقهي والقانوني للمرتد، إلاّ أنّ هذا الإنكار والوعيد القرآني للمرتد المذكور مع هذا القيد يمكن أن يساعد على فهم خصوصيات الحكم عند استنباطه من مصادره الشرعية[١].

واستدل ابن عاشور في تفسيره على عقوبة القتل للمرتد من القرآن فقال: «وقد أشار العطف في قوله: «فيمُت»[٢] بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أنَّ الموت يعقبُ الارتداد، وقد علم كلُّ أحدٍ أنّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيلمّ السامع حينئذٍ أنَّ المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد»[٣].

وقد استدل بعضٌ بالآية نفسها قائلاً: والآية ساكتة عن مسألة قبول التوبة الظاهرية

---

(١) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٨ ـ ٢٩، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٢) البقرة: ٢١٧: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(٣) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ٢: ٣٣٥.

وعدمها، فالآيات الشريفة ذكرت العذاب الأخروي الذي ينتظر المرتد عن دينه، واستثنت التائبين، ولكنّها لم تذكر العذاب والعقوبات الدنيوية، فلم يُستثنَ التائبون منها[١].

ونجد عند التأمل في هذا الاستدلال أنه غير دقيق:

أولاً: بالالتفات إلى شأن نزول الآية، حيث دار القتال في الشهر الحرام من دون إذن النبي، حيث وجّه رسول الله ﷺ عبدالله بن جحش قائداً على سرية، وطلب منه أن يفتح كتابه في منطقة محدّدة عيّنها له، ويعمل بما فيه، فحين وصل ابن جحش إلى المكان المطلوب فضّ كتاب النبي، وقد أمره فيه أن يتحرّك نحو أطراف مكة، لكن من دون أن يجبر مَنْ معه على أداء هذه المهمة، بل من شاء تحرّك معه، ومن لم يرغب قفل راجعاً، أعلن عبدالله لأفراد سريّته أنَّ من وطّن نفسه على الشهادة فليمض معه، فتبعه أفراد سريّته ولم يتخلّف منهم سوى سعد بن أبي وقّاص، وربيعة، اللذان اختارا الرجوع من بين المجموع[٢].

يقول السيوطي في الدر المنثور: «عندما التقى عبدالله بن جحش بسريّته قاتله المشركون فهاجم القافلة وخرج من المعركة بقدر محدود من الغنائم، وأسيران عاد بهما إلى المدينة، وقد كان ذلك في الشهر الحرام، الأمر الذي أثار المشركين الذين بدأوا بطعن المسلمين بأنهم انتهكوا حرمة الشهر الحرام، وعندها سأل المسلمون النبي عن القتال في هذا الشهر، فنزلت الآية الكريمة: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ**

---

(١) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) مجلةالحياة الطيّبة، العدد التاسع، ربيع ٢٠٠٢م، ص١١٤، مقال للسيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي، بتقرر: السيد جواد روعي تحت عنوان: أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة.

مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

بالالتفات إلى شأن نزول الآية حيث دار القتال في الشهر الحرام، من دون إذن النبي، يظهر أن العائدان وإن عادا، إلاّ أنه ليس من الثابت أن ذيل الآية الذي يتحدّث عن الارتداد يرتبط بعودة هذين الصحابيين وتركهما للجهاد، ومردّ ذلك أن عبدالله بن جحش خيّر مَنْ معه بين الرجوع إلى المدينة، والمسير معه بأمر رسول الله، كما جاء ذلك، فاختارت جماعة المسير معه في حين قرّر الصحابيان العودة. أجل إنَّ هدف المشركين من حربهم للمسلمين هو ردّ المسلمين عن دينهم، وقد جاءت الآية تذمّ هذا الارتداد من أيّ طريق حصلَ. ومع ذلك فليس للآية ظهور في الارتداد الذي يكون منشؤه ترك الجهاد، حتى مع الأخذ بنظر الاعتبار شأن نزولها[1].

وهذه الأمثلة وغيرها كثير، تكشف عن أن الارتداد الذي كان يحصل في عصر النبي وبعده بقليل كان ارتداداً سياسياً أو مصلحياً، ولم يكن مبنياً على موقف فكري واضح، وهذا هو ما يتحدّث عنه القرآن في عدد من آياته، والملاحظ أن آيات القرآن، تكتفي بالتهديد بعذاب الآخرة، ولا تثبت عقوبة دنيويّة للمرتد، ولا صلة لها بالارتداد الفكري والعقيدي[2].

ثانياً: حمل الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث رأى ـ ابن عاشور وغيره ـ أن التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع، فحمله على المجاز على أنه إشارة إلى التعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل، وهذا مسلك غير دقيق لأن:

أ ـ ليس هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين على أنَّ الفاء العاطفة تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائماً، وإنّما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنها تأتي

---

(١) مصدر نفسه: ١٤٩ (هامش).

(٢) المصدر نفسه: ١١٤ ـ ١١٥.

بمعنى (ثمَّ) للترتيب والترقي نحو: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاء أَحْوَى﴾ (الأعلى: ٤ ـ ٥).

ب ـ على مذهب القائلين بأن الفاء تفيد التعقيب دائماً بدون تراخ، فإنهم يرون أنَّ التعقيب يكون بسحب المعقَّب به، أي أنّ الفاصل الزمني الذي لابدّ منه بين المتعاطفين **بحكم العرف أو السُنّة الإلهية لا يُعَدَّ تراخياً يخدش في معنى التعقيب، ولهذا يرى هؤلاء** في مثل هذه الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ **أنَّ التعقيب بالاخضرار حاصل، لكن ضمن السُنّة في نمو الزرع بين** نزول المطر واخضراره[١]. إذن فلسنا بحاجة إلى اللجوء إلى المجاز، إذ الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء:

١ ـ إمّا بحملها على إفادة الترتيب فقط.

٢ ـ أو اعتبارها بمعنى (ثمّ) في إفادة الترتيب والتراخي.

٣ ـ أو اعتبار أن التعقيب فيها بحسب سُنّة الموت المعتاد بعد الهرم وانتهاء الأجل، دون أيِّ خروج على اللغة أو قواعد الأصول، لأنّ الاعتماد على الحقيقة ولا يُصار إلى المجاز إلاّ إذا استحالت[٢].

الارتداد في حوار بين الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش

عندما تقدم أحد الأخوة بالسؤال من سماحة الشيخ حسين علي المنتظري (فقيه) حول بعض الأحكام الفقهية من قبيل: الجهاد الابتدائي، الارتداد و... وأن هذه الأحكام ألا تدل على نوع من الخشونة الدينية؟ أجاب سماحته ـ إجمالاً ـ عن هذا

---

(١) انظر في ذلك: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ١: ٥٢٦، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٦م. وكذلك انظر: مباحث الكتاب والسنة، محمد سعيد رحمن البوطي: ١٨٠، جامعة دمشق ـ كلية الشريعة، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي: ١١٣.

السؤال (الارتداد)، وانطلق في تبريره للأحكام المذكورة من موقع إلفات النظر إلى اختلاف الفتاوى وقاعدة التزاحم في الأحكام الإسلامية، محاولاً سماحته إقناع القارئ بأن هذه الأحكام لا تدخل في إطار مفهوم الخشونة والعنف[1]، وبعد أن أجاب بهذا الجواب في مقالة خاصة، انبرى الدكتور عبدالكريم سروش (مثقف) وطرح أسئلة أخرى بعنوان «الفقه في الميزان» من خلال رؤية أخرى ابستمولوجية (Epistemology).

ذكر الشيخ المنتظري في تبرير حكم قتل المرتد: **«إن الإنسان المسلم العريق في الإسلام إذا ارتد علناً وأخذ يشكك في مقدسات الدين، فحاله حال الغدة السرطانية أو السنّ المسوس التي يمكن أن تسري إلى سائر أعضاء المجتمع السالم»**. ثم علل ذلك: **«إن التجاهر بالارتداد والفسق والفحشاء وهتك مقدسات الناس وتضييع حقوقهم** وتلويث محيط المجتمع السالم، ممنوع بحكم العقل والشرع».

وناقشه سروش بأنه يريد بهذا البيان أن يلفت نظر القارئ إلى أن التجاهر بالارتداد هو من نوع تضييع حقوق الناس، فبالاستعانة بهذا المفهوم المهم والجديد «حقوق الإنسان» يتصدى (الفقيه) لمواجهة الارتداد والدفاع عن حكمه الشرعي؛ ليجعله أمراً مقبولاً لدى العقلاء.

وهنا أولاً: ان التمثيل الذي ذكره الشيخ للمرتد في كلامه هذا غير سديد، ويضعف من قوة استدلاله على المطلوب، فعندما نشبّه المرتد بالغدة السرطانية أو السنّ المسوس وأمثال ذلك، فإن هذا بإمكانه أن يعين الحكم الذي سوف نصدره على المرتد، والتمثيل كما يقول المناطقة غير حجة، لأننا بمجرد تغيير المثال سنحصل على حكم آخر ونتيجة أخرى. فلو شبهنا المجتمع الإسلامي بحديقة من أشجار العنب، ولكن كانت هناك شجرة رمان واحدة في هذه الحديقة، ففي هذه الصورة هل نحكم على المرتد بوجوب

(١) انظر: في ذلك: مجلة (كيان) العدد: ٤٥ فبراير ـ مارس ١٩٩م، طهران. فيها أجوبة الشيخ حسين علي المنتظري على بعض الأسئلة تحت عنوان «قاعدة التزاحم» في الأحكام الإسلامية.

قتله أو نفيه من البلد؟

ثانياً: إن هذا التمثيل أو التشبيه يبعد عن نظرنا أمرين مهمين في دائرة الحقوق والقيم الإنسانية: **أـ حق الإنسان المرتد. ب ـ كيفية عمل الجهاز الإدراكي لدى الإنسان.**

عندما نقول: إن الكفر أو الارتداد هو ظاهرة مرضية لا أكثر، ونريد بحث هذه المسألة من زاوية حقوق الإنسان أو من زاوية معرفية وعقلانية، فلا ينبغي أن ننطلق على مستوى تمثيل الارتداد بالغدة السرطانية أو تلويث البيئة الاجتماعية وتضييع حقوق الناس. **والمقالة المذكورة تلغي حق الإنسان في اختيار العقيدة، وتنكر دور العقل** البشري في تشخيص الحقيقة واكتشافها، هذه الذهنية السلبية عن حقوق الإنسان **والعقل البشري أفضت إلى الانحراف في المنهج النظري لعلاج ظاهرة الارتداد.** والسؤال هو: إن الشخص الذي يتمتع بحق اختيار الدين «كما يصرح الشيخ بأن الدين لا يقبل الإكراه» ماذا لا يحق له ترك دين معين؟ هل يُسلب منه هذا الحق بعد اختياره للدين؟ ألا يطلب المسلمون من غير المسلمين أن يتركوا دينهم ويعتنقوا الإسلام، فلماذا حرّم هذا الأمر على المسلمين أنفسهم؟ هل أن الكافر الذي اعتنق الإسلام يشبه الغدة السرطانية أم أنه فاز بالنجاة والسعادة الأبديّة؟

ويجيب الفقيه المنتظري بأن الإنسان المسلم العريق الإسلام إذا أعلن عن ارتداده فإن ذلك يحكي نوعاً ما عن مؤامرة سياسية ضد الإسلام والمجتمع الإسلامي، فهو في الحقيقة محارب للمسلمين...

ويرد سروش بأن هذا الكلام ليس سوى تبرير لحكم قتل المرتد، من البعيد أن يرى الفقهاء ومنهم سماحة الشيخ في فتواهم هذه العلة لهذا الحكم وهو المحاربة، لا تغيير العقيدة والدين، وكذلك من البعيد أن يفتي الفقهاء بأنه إذا كان الارتداد يحكي عن مؤامرة سياسية فإنه يستوجب القتل وإلاّ فلا، إن الفقهاء بصورة عامة يرون أنَّ عنوان الارتداد بذاته يستوجب حكم القتل بلا حاجة لضم عنوان آخر إليه.

ويعلّق الفقيه بأن اهتمامنا بأمر الحق والحقيقة وترشيد مسار الإنسانية يستوجب

التصدي للباطل وأهله، ومكافحة الأفكار المنحرفة وقلعها من جذورها في صورة الإمكان.

ويناقشه المثقف بأن هذا التبرير لقتل المرتد بدوره ضعيف أيضاً:

أولاً: إن نفس الارتداد في رأي الفقهاء يستوجب القتل، سواء أدى إلى اتساع رقعة الباطل أم لا؟

ثانياً: يجب أن نتساءل عن حقيقة هذه المقولة: وهي هل أن أفضل طريق للتصدي إلى الباطل ومنع اتساعه وامتداده في مفاصل المجتمع هو قتل الحاملين للأفكار الباطلة؟ وهل قتل المرتد هو عبارة عن آخر حل للمسألة، بل إنهم يفتون بأن الإنسان بمجرد إحراز ارتداده فإن حكمه القتل، ولا يُقبل منه التوبة فيما لو كان مرتداً فطرياً،على رأي الإمامية.

ثالثاً: نعم، إنّ «حفظ العقيدة» هو أحد حقوق الناس، وكذلك أحد مقاصد الشريعة أيضاً. ولكن هذا الحق ليس هو الحق الوحيد المحترم للناس، بل هناك حقوق أخرى من قبيل حرية اختيار العقيدة، وحرية البحث عن الحق من موقع التجرد الذهني والإنصاف الوجداني. والحق الآخر هو حفظ أرواح الناس وسمعتهم وشرفهم. والآخر من هذه الحقوق هو حفظ حريتهم في مقام كشف الحقيقة وبيانها، وأن لا يتعرض الإنسان السالك في طريق البحث عن الحقيقة إلى الأذى والعدوان.

يقول الفقيه: يجب تحجيم عمل بعض الفئات المناوئة والمرتدة، لئلا تسري عقائدهم وأخلاقهم السيئة إلى مفاصل المجتمع الإسلامي، وهذا الأمر، أي تحجيم عمل القوى المعادية، هو من الأمور الرائجة في سياسة عالم اليوم.

ويقول المثقف: بالنسبة إلى قتل المرتد يرى الشيخ المنتظري أن ارتداد الشخص قد يستوحي مقدماته من أجواء معادية تحكي عن مؤامرة سياسية ضد الإسلام والمجتمع الإسلامي، وهو في الحقيقة محارب للمسلمين وهناك أصلان في هذا الموضوع:

الأول: أنّ الإنسان له الحق في أن تكون له رؤية دينية وآراء ونظريات في مجال العقيدة متفاوتة مع الآخرين ومختلفة عن آراء أرباب السلطة.

الثاني: إنّ الاستفادة من هذا الحق لا تعني زوال حرمة ماله ونفسه وإهدار دمه. فهذان الأصلان من الأصول المقبولة والمعتبرة في العقلانية الجديدة.

وبتقديري إن الشيخ أشار تلويحاً في تبريره لحكم قتل المرتد إلى هذين الأصلين. فهو لم يذكر بصراحة أن مجرد تغيير العقيدة يكفي لإهدار دم الإنسان وسقوط حرمته وشخصيته، بل أراد أن يقول: إن الشخص المرتد بسبب إضراره بالآخرين هو بحكم الغدة السرطانية ويعتبر محارباً ومتآمراً على المجتمع الإسلامي ومصالح الأمة فيكون مشمولاً بحكم القتل هذا. **وهل أن الإنسان يخرج عن دائرة الإنسانية بسبب تغير** العقيدة أم لا؟ هل الحقوق الإنسانية والامتيازات الاجتماعية للإنسان تتعلق به بسبب **العقيدة، أو أنّها ذاتية له؟ وهل أنّ الحق والباطل في دائرة الأديان جليان إلى هذه** الدرجة، وأنهما كالشمس في رابعة النهار لجميع أفراد البشر؟ فإذا اعتقد المسلمون بأن لهم الحق في دعوة الآخرين إلى الإسلام، وأحياناً بوسيلة الجهاد الابتدائي، فالآخرون لهم مثل هذا الحق أيضاً. ألا يمكن القول بأنّ الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام المتعلقة بالكفار والمرتدين متعلقة بمرحلة التأسيس، أي المرحلة التي كان يعيش الإسلام فيها حالة استثنائية وثورية، وما يلازم ذلك من تحديات صعبة، وأن مرحلة الاستقرار تتطلب حكماً واجتهاداً من نمط آخر؟ فلو كنا نتعامل مع الأحكام الشرعية من خلال هذه الرؤية، ألا يفضي ذلك إلى تحول كبير وأساسي في الأحكام الفقهية؟[1]

إذن، مسألة الردة تستحق إعادة النظر فيها في ضوء الكتاب والسنة، و أدلة تطبيق حد الردة ليست صريحة في وجوب القتل والإعدام. ولا مناص لنا من أن نقرّ بأن

---

(١) ١ ـ مجلة كيان، العدد: ٤٦، ابريل، مايو، ١٩٩٩م، طهران. مقال للأستاذ الدكتور عبدالكريم سروش تحت عنوان: «الفقه في الميزان» وهو في الحقيقة رد على أجوبة الشيخ المنتظري التي طرحها في العدد السابق (٤٥) من المجلة نفسها.

٢ ـ مجلة الحياة الطيبة، أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة، السيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي، تقرير: السيد جواد روعي، ١١٧، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢م.

الأجواء التي توارثته بهذه الحدة لم تسمح بالمراجعة، لكونها أجواء مشحونة بالعداء الطائفي، وقد جرّ ذلك إلى شمول هذه العقوبة (الارتداد).

يقول الدكتور عبدالمجيد الشرفي: «القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلّط على المرتد، وإنّما نصّ على جزاء أخروي ليس لأحدٍ من البشر أن يتولاّه. والغريب رغم ذلك أنّ عديد المسلمين، بمن فيهم المحسوبون على العلماء، **يظنّون أنه من الأوامر الدينية لمجرّد ورود حديث ضعيف في شأنه: «من بدّل دينه فاقتلوه»، واستناداً إلى سلوك أبي بكر في قتاله لمن وُصفوا بـ «أهل الردة»**. والغريب كذلك أن تغلّب مقتضيات الإجماع بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية الأساسي، الذي جاءت به الرسالة المحمديّة، والذي لا يحتمل أيّ شذوذ أو احتراز، فيخاف إن لم يُسلّط على المرتد «حد» القتل أن يوهم ذلك ضعاف النفوس بأن الذي خرج عن الإسلام قد جرّبه، ورأى أنه غير صالح، فينسلخون منه مثله، ويقلّ بذلك عدد المسلمين! وكأنَّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالاقتناع والإيمان عن طواعية واختيار»[١]..في حين لا نعرف في تاريخ صدر الإسلام واقعة شهدت إقامة حد الارتداد على إنسان[٢]. وليس من الثابت أيضاً ادّعاء ورود الردة في الحديث النبوي الشريف. ولنذكّر أولاً بأن الحديث: «من بدّل دينه فاقتلوه» هو حديث آحاد وغير متواتر، فلا يجوز تأسيس الحد عليه، ونرى ثانياً أن هذه الحجة مردودة لسبب بسيط وقاطع؛ هو تعارض الحديث المذكور مع ما جاء في القرآن الكريم أن: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ وكذلك: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ وأيضاً: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا**﴾ وأيضاً الآية الكريمة ٢٩ في سورة الكهف التي تقول: ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء**

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي: ٦٧ ـ ٦٨، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.

(٢) أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة: ١١٧.

فَلْيَكْفُرْ﴾[1].

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن السنة لم يرد فيها حديث واحد عن عقوبة المرتد، بل عدد من الأحاديث عن عدد من أصحاب رسول الله»[2].

إذن لم يضع القرآن حداً لمن يرتد عن دينه، تاركاً حسابه على الله ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ...﴾ فهذا المرتد الذي يموت على ارتداده وهو كافر سيحبط الله عمله، ولم يأمر النبي بقتله، كما أنّ الآية تتحدّث عن مرتد حي باقٍ على ارتداده دون أن يتعرّض لمكروه، ناهيك عن القتل. والقتل في القرآن محرم تحريماً كاملاً، إلاّ في القصاص فقط[3].

بين الارتداد والنفاق، أزمة بناء الشخصية المزدوجة

يُشبه ابن خلدون النفس الإنسانية بصحيفة بيضاء تنطبع بما يسبق إليها من عوائد المجتمع فيقول: «إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت متهيئة بقبول مالها وعليها، وينطبع فيها من خير أو شر... وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر»[4].

في القيمة الروحية، ما الفائدة لسلوك غير صادر عن انضباط واقتناع واعتقاد؟ أليس إظهار خلاف المعتقَد هو النفاق؟ هل يجدر بنا أن نشجع النفاق، وهل هذا هو تخطيط الإسلام للحياة الدينية؟ فالخداع ومركب النقص[5] غير مرغوب في دين

---

(١) القرآن، والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: ٢١٤.

(٢) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي: ٦.

(٣) الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، زيد بن علي الوزير: ٨٩، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) المقدمة، ابن خلدون: ١٤٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨م.

(٥) مركب النقص: مشاعر وأحاسيس مركبة تلازم الفرد الذي يحس نقصاً في شخصيته، أو نقصاً محدداً في جانب أساسي من جوانبها، أو مكون هام من مكوّناتها، سواء كان جسمياً أم عقلياً أم

الإسلام، والله يأبى ذلك. كما أنّ من تمام حرية الإنسان في العقيدة أنّ له إذا اعتقد في شيء أن يرجع عن اعتقاده، فالإنسان ـ أيّاً كان معتقده ـ عاجز عن الإحاطة بالحق الكامل. لذلك يرى الدكتور محمد عمارة أن الآيات القرآنية تتحدّث عن ردة النفاق والمنافقين، وأنها ردّة ذاتية وسريّة غير معلنة، ولهذا السبب لم يتضمن النص القرآني عقوبة دنيوية للردة[1].

خاتمة واستخلاص

إنَّ ما قدّمناه في دراستنا لآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردة كما عرض له القرآن، يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام. إذ لا يمكن لدين يرفع شعار (لا إكراه في الدين) مرّات عديدة ويقرر أن الله أمر نبيّه الكريم أن لا يستخدم وسائل الجبر والإكراه في دعوته السماوية، ومع ذلك فإنه من أجل إبقاء أتباعه على دينه يستخدم أدوات العنف والجبر. وببيان آخر: كيف يمكن أن يكون الدخول إلى الدين اختيارياً، ولكن البقاء فيه إجباري؟ كيف يمكن لدين يدّعي أنه دين الرحمة، ولكنه مع ذلك يحكم بقتل أبناء المسلمين الذين شككوا في بعض مبادئه، لا من موقع العناد بل من موقع الإطلاع على الأفكار والأديان الأخرى؟

وبشكل عام يمكن القول: أنّ المسلم إذا أنكر الدين من خلال المطالعة والبحث؛ فإنه لا يعد مرتداً، لأنه لم يقبل الإسلام ابتداءً من موقع التحقيق والاختيار الحر حتى يخرج منه كذلك. ولهذا السبب فارتداده لا يؤثر في اعتقاد الناس بالإسلام، بل على

نفسياً. معجم علم النفس والتحليل النفسي: ٢٩٢، مجموعة من الباحثين.

(١) انظر: حرية الضمير... واختيار الروح، الدكتور محمد عمارة، مجلة العربي: ١٢٧ ـ ١٢٨، العدد ٤٧٠، الكويت، ١٩٩٨م.

العكس من ذلك فإنَّ إعدامه قد يؤثر سلبياً على اعتقاد الناس في الدين، حيث يتصورون أن الإسلام يجبر الناس على اعتناقه. وإذا كان المرتد يستحق الإعدام فاللازم ذكر هذاالحكم في القرآن بالتفصيل، حيث لم يأت القرآن الكريم بحكم جزائي في ما يسمى «الردة»، وهي لم ترد في الكتاب العزيز كحد، في المعنى الدقيق للكلمة، أو «كجريمة» بالمعنى القانوني الدقيق[١].

وهنا سؤال يطرح نفسه: لِمَ فرضت العقوبة على المرتد، ولم تفرض على الكافر المشرك الأصليين، مع أن الجميع كفرَ، بحسب رأي المذاهب الإسلامية؟! وعلى فرض أننا أعلنّا أنّ كل مسلم يرجع عن دينه ويصبح مسيحياً أو بوذيّاً مثلاً فحكمه القتل، وفي اليوم التالي قرر المسيحيون تشريع مثل هذا القانون في حق أتباع الديانة المسيحية؛ فقالوا بأن كل مسيحي يصير مسلماً فإنَّ حكمه القتل، وهكذا أتباع الديانة اليهودية والأديان الأخرى أيضاً. فماذا ستكون النتيجة على مستوى الروابط الاجتماعية والحروب النفسية بين أتباع الديانات المختلفة؟! وكيف يمكننا تشخيص هذه الحقيقة، وهي أن أتباع الإسلام قد اعتنقوا الدين الإسلامي عن وعي واختيار تام لا عن خوف من القتل أو تقليد أعمى للآباء والأجداد؟ هل أن هذه الحالة أفضل أم أن نترك اختيار الدين للناس؟ هل يمكن سلوك طريق الكمال من خلال أدوات الجبر والإكراه؟ ألم تكن رسالة رب العالمين قد جعلت الإنسان أخاً للإنسان مهما اختلفت الأنظار والآراء؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا نرى أن القرآن، لم يقبل بنفسه هذا المنهج وقال: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وعليه، فالردة في الإسلام لا توجب قتل المرتد، وإنّما يترتّب عليها حرام يقع فيه هذا

---

(١) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد: ٢١٤.

الذي كفر، وهو اتجاه تدعمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويؤيد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي في صلح الحديبية؛ من أنه إذا أسلم مشرك يعاد إلى قريش، وإذا ارتدَّ مسلم لا يعاد إلى المسلمين[١].

(١) انظر: السيرة النبوية، أبو محمد عبدالملك ابن هاشم ٢: ٣١٧، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥م.

عقوبة المرتد

دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

الشيخ أحمد عابديني(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

ثمة كلام كثير حول المرتد، يدور بعضه في تعريفه، وبعضه في تقسيمه إلى الفطري والملي، كما يدور بعضه في الأحكام الكلامية، من قبيل: أيُبطل الله عمل المرتد أم لا؟ ومتى يبطله؟ وكيف يمكن الجمع بين بطلان عمل المرتد وعدالة الله سبحانه وتعالى، أو آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾ (الزلزلة: ٧)؟ وإذا لم يبطل عمله فكيف يمكن تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة والآيتين ٢٥ و ٢٨ من سورة محمدﷺ؟ وهل تُقبل التوبة من المرتد أم لا؟ وما إلى ذلك من البحوث المطروحة في محلها، ومنها ما يحتاج إلى تنقيح وإعادة نظر.

إلا أنّ البحث الذي احتدمت فيه الآراء في عصرنا وأعطى أعداءنا فرصة ذهبية لبثّ سمومهم وتقديم الإسلام بوصفه دين عنف وقسوة، والتغرير بالشباب من خلال

(*) أستاذ الدراسات العليا والبحث الخارج في الحوزة العلمية في إصفهان.

إثارة الشبهات عبر الإنترنت وغيره التي تقول: إنّ الإسلام قد حكم بقتل المرتد، وقال: «من بدل دينه فاقتلوه»، والحال أن الجدير بالبحث هو: أيترتب هذا الحكم على كلّ من بدّل دينه أم أنه يترتب على بعض الأفراد خاصّة؟!

من هنا يبدو من الضروري بحث هذه القضية، فإنّ الدين الذي بنى أساسه على الفطرة وقال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾ (الروم: ٣٠). واتخذ من اتّباع العلم والعقل والابتعاد عن العصبيات الجافّة والمقيتة شعاراً له، وصدع قرآنه بقوله: ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، من المستبعد جداً أن يكون قد حكم على شخص أو أشخاصٍ لمجرد إبدال دينهم وارتدادهم عن الإسلام.

وعليه لابدّ من النظر:

أولاً: هل ورد مثل هذا الحكم في الإسلام؟ وعلى فرض وجوده، ما هو موضوعه؟ وهل يشمل كلّ تغيير للعقيدة أم أن له شروطاً؟ وما هي شروطه؟ وهل هناك اختلافٌ بين الشيعة والسنّة في هذا الباب؟

القرآن وقضية الارتداد

لا شكّ في أنه لم يرد في القرآن ما يدلّ على وجوب أو جواز قتل المرتد، كما لا دخل للعقل في مثل هذهِ الموارد، فتنحصر الأدلة بالروايات والإجماع، ولا يكون في البين إجماع تعبُّدي؛ لأنّ الروايات في هذا الباب متعددة، ويعود دليل الإجماع إلى تلك الروايات، وعليه لابدّ من البحث في روايات حدّ المرتد، وقدبلغت عند الشيخ الكليني ٢٣ رواية، ولكن بعد الفحص يتضح أن ما يخصّ المرتد منها لا يتجاوز عدد أصابع اليد.

إنّ آيات القرآن الكريم وإن لم تبيّن عقوبة المرتد في الدنيا، إلاّ أنّ البحث في ما يتعلّق بالمرتّد لا يخلو من الفائدة، إذ قد يُستنبط منها موضوع المرتد ودوافع ارتداده ومعاقبته،

وقبول توبته من عدمها، وعلاقته بالمنافق، وقد يُستخرج منها بعض القرائن التي تنفعنا في بحث الروايات وتعارضها، ومن هنا نبدأ بحثنا بالآيات الكريمة:

١ـ قوله تعالى: ﴿**أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَما سُئِلَ مُوسى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإيمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ * وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٨ ـ ١٠٩).

أولاً: يبدو من هاتين الآيتين أنّ الحق واضح، ومع اتضاحه لأهل الكتاب ـ والآية في معرض ذمّهم ـ إلا أنهم لا يؤمنون، بل يحاولون إرجاع المسلمين من الإيمان إلى الكفر؛ لا لأنّهم يريدون خيرهم وصلاحهم، بل لأنهم يحسدونهم، فكان من المتوقع بعد اتضاح الحق لهم أن يؤمنوا كما آمن المسلمون، لا أن يسعوا إلى إرجاع المسلمين إلى الكفر حسداً منهم.

ثانياً: تتضح الأساليب المتّبعة لحرف المسلمين عن إسلامهم، وذلك من خلال دعوتهم إلى مطالبة الرسولﷺ بأمور مستحيلة وغير معقولة، ومن الطبيعي أن لا يستجيب الله ورسوله لما هو مستحيل أو غير معقول، وهذا ما يتذرّع به أهل الكتاب ليُثبتوا عدم صدق النبي في إدعاء النبوة، وحثّ الناس على الارتداد.

٢ـ قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَإِخْراجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٧).

بالالتفات إلى صدر الآية وسبب نزولها المتعلّق بخطأ صدر عن بعض المسلمين في تعرضهم لقافلة قريش التجارية، وقتلهم رجلاً في الشهر الحرام، الأمر الذي اتخذه المشركون ذريعة للتشهير بالإسلام، يتضح أنهم كانوا يستخدمون شتى الوسائل بغية

حمل المسلمين على الارتداد ابتداءً من التعذيب إلى الإعلام الهدّام والمخرِّب.

هنا تعمل الآية على تحذير المسلمين من مغبّة التأثر بدعاية المشركين، وتحثّهم على الثبات على دينهم، وتخبرهم بأن كفرهم وموتهم كافرين سيبطل عملهم وكل ما قاموا به في سبيل الله قبل هجرتهم وبعدها.

وعليه لا تتحدث هذه الآية عن معنى المرتد، واتضاح الحق له أو لا، ولا تتعرض لحكمه في الدنيا، وأقصى ما تدلّ عليه هو قبول توبته.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجاءَهُمُ الْبَيِّناتُ وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خالِدِينَ فِيها لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَلا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ٨٦ ـ ٩٠).

تصرّح هذه الآيات باستحقاق الذين كفروا للعذاب واللعنة بعد اتضاح الحقّ بالأدلّة اللاهبة الواضحة.

وعليه لا يشمل هذا الحكم الكثير من الشباب المعاصر الذي يجهل الدين ولا يعرف معجزاته، ولا يفهم خصائص القرآن وكونه معجزة خالدة، ولا يدرك بنيته اللغوية ولا تركيبته الأدبية ولا مغيباته، وإذا كان مطّلعاً على ذلك فهو في حدود الاطلاع فقط، من دون أن يثبت له ذلك بالأدلّة الواضحة، فلا يكون هذا وأمثاله من الظالمين الذين لا يهديهم الله، بل قد نكون نحن الذين ظلمناهم حيث تركناهم منذ البداية سادرين في غفلتهم ابتداءً من مشاهدتهم أفلام الرسوم المتحركة والبرامج التي تبثّ عبر الوسائل المسموعة والمرئية، ثم علمناهم فيما بعد، حيث دخلوا المدرسة قراءة وكتابة العلوم التجريبية، نعم ربما روينا لهم بعض الحكايات الدينية التي اضطروا إلى حفظها واستظهارها بغية الحصول على درجة النجاح، إلاّ أننا لم نسعَ قطّ إلى مجالستهم ومخاطبة عقولهم وإعدادها لفهم هذه الأُمور واستجلاء وضوحها في أعماق ذواتهم.

وعليه لا يستفاد حكم القتل وما إلى ذلك من هذه الآية.

نعم، إنّ هذه الآية تدلّ على أنهم كفروا بعد ثبوت الحق لهم بالأدلّة القطعية وازدادوا كفراً، ولم يوفقوا إلى التوبة بسبب إغرائهم بالأموال والمناصب وكثرة الأتباع حتى يدركهم الموت، أو بلوغهم مرحلة من العناد وعدم الانصياع للحق،فيستحقون اللعنة والعذاب لذلك.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمانِكُمْ كافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٠).

٥ ـ قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩).

هاتان الآيتان كنظيرتها الآية التاسعة بعد المئة من سورة البقرة، لا تتحدّثان عن معنى المرتد وحكمه الدنيوي وقبول توبته، وإنّما تقولان: إنّ تعذيب المشركين لا يؤدّي في العادة إلى ذلك، حيث إنّ المسلمين في مراحلهم الابتدائية من ناحية المضمون الديني، فقد يتأتّى لأهل الكتاب استغفالهم بأساليبهم الخاصّة، أو قد تستهويهم بعض خصائص الأديان التوحيدية، دون أن يدركوا أنّ في الإسلام ما هو أكمل منها ويفوقها.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً * بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيماً﴾ (النساء: ١٣٧ ـ ١٣٨).

تتفق هاتان الآيتان مع الآية ٩٠ من سورة آل عمران؛ لكون مضمونها متحداً معهما، فقد جاء فيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ﴾، وورد هنا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً﴾، وعلى الأخص عندما تضاف إلى هاتين الآيتين الآية الثالثة من سورة المنافقون، وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فهذا الكذب واليمين الكاذب سببه أنهم آمنوا ثمّ كفروا فطبع على قلوبهم، الأمر الذي يثبت اشتراكهم في هذه الصفات.

ويحتمل أن يكون حكم المرتد والمنافق في الدنيا واحداً، أي كما أنّ المنافق لا يجازى في الدنيا، فكذلك المرتد، خاصّة أن الآية التي تتحدّث عن المنافقين تقول: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥).

وهناك تهديد في سورة الأحزاب في قوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٠).

لما كان القرآن لا يرى فرقاً بين عمل المنافق والمرتد واعتقادهما، بل ويرى المنافق أسوأ حالاً لكثرة تقلبه بين الكفر والإيمان، ويصرّح بأنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار، ويهدّد بالإيقاع بهم، مما لم يرد نظيره بالنسبة إلى المرتد، نجد أن الحكم بقتل المرتد والإبقاء على المنافق حيّاً مخالفٌ للقرآن، لا أنّ القرآن ساكت عن هذا الحكم، وعليه فقبل الذهاب إلى كون قتل المرتد حكماً روائياً، علينا أن ننظر إلى هذا الحكم بشك وترديد؛ لاحتمال وجود دور ليد السياسة فيه، إلاّ إذا كانت دلالة الروايات من القوة بحيث تنفي شبهة التساوي في الحكم بين المنافق والمرتد، مضافاً إلى إثبات الحدّ للمرتد.

٧ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَىَ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ٧١).

نزلت سورة الأنعام بجميع آياتها في مكّة المكرّمة، فليس فيها سبب نزول، وفي هذه الآية استفهام استنكاري، يتضح منه أن المراد هو الارتداد بعد الهداية عن فهم وتعقّل، لا الهداية الظاهرية الناشئة عن تقليد ومحاكاة.

٨ ـ قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ١٠٦ ـ ١٠٧).

هاتان الآيتان من سورة النحل، وهي مكّية، ومنهما تتضح دوافع الارتداد، فهناك من يرتد طلباً للدنيا وكسباً للأموال، وعليه لا يمكن القول بتوجيه العذاب وغضب الله على الذي يرتد لأسباب وراء هذه الدوافع، فمثلاً لو فرضنا أن عالماً من المسلمين سلك بعض المقدمات الخاطئة التي قادته إلى ترجيح دين على الإسلام، دون أن تكون له أيّ دوافع مادية أو مطامع دنيوية أو إكراه، فإنّ هذا العذاب والغضب لا يمكن أن يشمله.

٩ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥٤).

تبيّن هذه الآية سبباً آخر للارتداد يتمثّل في الغرور والتكبر لدى بعض من يرى في دخوله الإسلام حدوث شوكة للإسلام، فيكفر لغرض الإضرار بالإسلام من هذه الجهة، فجاءت الآية لبيان خطأ هذا الوهم، إذ يُعزّ الله الإسلام بغير هؤلاء من الأمم التي تفوقهم من حيث حبهم الله وحب الله لهم.

١٠ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ * فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥ ـ ٢٨).

أ ـ تدلّ هذه الآية دلالة واضحة على أنّ العذاب إنّما هو لمن يرتد عن هداية.

ب ـ الصفات المذكورة للمرتد هنا قد ذكرت للمنافق في آيات أُخر.

فلو ادعى شخص وجود عقوبة دنيوية للمرتد أعم من الحبس والقتل وغيرهما، فعليه أن يأتي بفارقٍ جوهري بينه وبين المنافق؛ لتوجيه الاختلاف في الحكم بينهما.

ربما أمكن القول بأن معاقبة المنافق والمرتد تدور مدار العناد، وبما أن المنافق يتلفظ بالشهادتين فليس عندنا يقين بعناده، خلافاً للمرتد، وعليه تثبت العقوبة على المرتد

لعناده، فإذا قبلنا بهذا الفارق علينا أن نشكك بثبوت العقوبة على المرتد إذا احتملنا عدم عناده.

العرض القرآني، خلاصة واستنتاج

١ـ إنّ المرتد الذي تثبت في حقّه أحكام، من قبيل العذاب الأُخروي[١] وغيره هو المرتد الذي اتضحت له الأحكام الإسلامية، وعليه فكلّ من جهل الإسلام، سواء أكان في البلاد الإسلامية أم في غيرها، خارجٌ عن موضوع هذا الحكم، وهذا يفهم من الآيات: ٢٥ من سورة محمد، و٧١ من سورة الأنعام، و٨٦ و١٤٤ من سورة آل عمران، وكذلك الآية ١٠٩ من سورة البقرة، بل وربما لا نكون بحاجة إلى تصريح هذه الآيات بعد ضرورة تقوّم الإيمان بالعلم، إذ لا يغدو المسلم من دون علمٍ ودليلٍ بيّنٍ مصداقاً للمؤمن ليحقق بخروجه من الدين مصداقاً للمرتد.

٢ـ ليس في هذه الآيات أدنى إشارة إلى العقوبة الدنيوية، من قبيل حدّ المرتد وتعزيره وقتله أو حبسه، وعليه لو ثبت هذا الحكم، فإنّما يثبت من الروايات فقط.

٣ـ جدير بالذكر أنّ المرتد يشترك مع المنافق في الوصف، فكلاهما قد كفر بعد إيمان، بل إنّ وقع الآيات على المنافق أشد، فقد هدّد اللهُ المنافقين في الآية ٦٠ من سورة الأحزاب بأنهم إنْ واصلوا أعمالهم التخريبية فإنّ الله سبحانه وتعالى سيصدر أمره إلى نبيه باجتثاثهم واستئصال شأفتهم، ومع ذلك واصل المنافقون حياتهم الاعتيادية في المجتمع، بل واستلموا المناصب السياسية أحياناً، في حين كان المرتدّون يحكم عليهم بالإعدام على الدوام، فهذا أمر يجب بحثه وتمحيصه.

٤ـ اتضح من الكثير من الآيات المتقدّمة قبول توبة المرتد، في حين يبدو من بعض الآيات عدم قبول توبة المنافق، أو بقول أفضل: إنه لا يوفّق إلى التوبة.

---

(١) هكذا ورد في النصّ، ويبدو أن الصواب هو العقاب الدنيوي، إذ البحث يدور حوله (المترجم).

٥ـ اتضح من بعض الآيات أنّ ارتداد الناس إما بسبب الدعاية المخرّبة من قبل أهل الكتاب والكفّار، وإمّا بسبب تعذيب المشركين، وقد أبدى القرآن الكريم حساسية شديدة تجاه إعلام أهل الكتاب، وذلك لقلة معلومات المسلمين عن الأديان، مما قد تضلهم أقوال أهل الكتاب، خاصّة مع الالتفات إلى أنّ هناك بعض الإيجابيات في جميع الأديان السماوية، وعليه لابدّ من متخصّص لإظهار إيجابيات الإسلام، وبيان نقاط الضعف الموجودة في تلك الأديان.

يمكننا أن نستفيد من الآيات الكريمة ضرورة إبعاد الشباب الجاهل بالمسائل الدينية، وجعلهم بمنأى عن البحوث المطروحة على مواقع الإنترنت وغيرها، وذلك لافتقارهم إلى المعلومات الكافية، وعليه ينبغي أن يتولّى هذه المهمّة علماء الإسلام، دون الشباب المسلم.

٦ـ اتضح من بعض الآيات، وخاصّة آيات سورة النحل، أنه إذا كان سبب الارتداد هو الحصول على الأموال والوصول إلى متاع الدنيا فسيعاقب المرتد بأشدّ أنواع العذاب، وعليه فإنّ الذين يرتدون لا لدوافع دنيوية، بل لمجرد الخطأ في سلوك المقدمات العلمية، لا تشملهم اللعنة والعذاب.

والخلاصة: إنّ عذاب الآخرة إنّما يطال المرتد إذا تبيّن له أنّ الإسلام حقّ، ومع ذلك يختار الارتداد طلباً للمال والمناصب الدنيوية، من دون أن يكون للآيات أدنى تعرض للعذاب الدنيوي، كما أنها لا تتعرض لأفراد عصرنا ممن تكون لهم في العادة مجرّد شبهات علمية، وليس لديهم جحود أو إنكار، وإذا كان لديهم إنكار فهو بسبب الشبهات العالقة في أذهانهم، ويبدو أنّ ما عليه الشباب والمثقفون في عصرنا الراهن مشمول لروح قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٦).

فإذا وجبت إجارة المشرك الذي نقض عهده ووجب قتله بعد انقضاء المهلة المحدّدة له والتي قدّرت بأربعة أشهر، وجبت إجارة المشرك الذي لم يتعهد ولم ينقض عهده

بطريق أولى؛ ليتعلم الدين ويبلغ مأمنه، وإذا وجبت إجارة المشرك وجبت إجارة الشاب الذي لا يعرف شيئاً من الدين أو المثقف الذي علقت في ذهنه بعض الشبهات في أصول الدين أو فروعه من طريق أولى، فلابدّ من احتضان الإسلام لهم ليستوعبوا الدين، فإذا حقّ لكل شخص ـ سواء أكان مشركاً أم غيره ـ أن يتعلم فلماذا لا يحقّ للمسلم، الذي عرضت له شبهة قادته إلى الكفر، أن يصرّح بشبهته وأن يبحث بشأنها بحرية كاملة حتى يتضح له الحقّ؟!

بل ويبدو من قوله تعالى: ﴿**أفلا تعقلون**﴾ و﴿**أفلا تتفكرون**﴾ والآيات الناهية عن اتباع الآباء، أنها تدفع الجميع إلى التحقيق في العقيدة، ومعلوم أنّ مقدمة التحقيق والطريقة المثلى للوصول إلى النتيجة هي الشك، وعليه فإنّ الإنكار الذي يعدّ مقدّمة للتحقيق قد أوصى به القرآن الكريم.

هل يتحد المرتد والمنافق في الجرم ويختلفان في العقوبة؟ ازدواجية القانون

اتضح من آيات القرآن الكريم أنّ المرتد هو من آمن ثمّ كفر، وهكذا هو حال المنافق.

تتحدّث الآية ٩٠ من سورة آل عمران عن المرتدين، والآية ١٣٧ من سورة النساء عن المنافقين، والسؤال المطروح هو: هل يجوز لنا أن ننسب لله العادل إصدار حكمين مختلفين بالنسبة لمجرمين صدرت عن كل واحدٍ منهما ذات الجريمة التي صدرت من الآخر، فالمرتد حكمه الإعدام وتقسيم تركته بين الورثة وبينونة زوجته، وأما المنافق فيحفظ دمه ويحترم ماله، بل وتحرم غيبته أيضاً؟!

بل نقول: ما دمنا لا نعرف المنافق بشخصه، وكان التجسّس حراماً، إذن لا يمكننا اتهام شخص بالنفاق من دون دليل، وفي الوقت نفسه يُقتل المرتد في عهد الخلفاء الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ ويحظى المنافقون تحت غطاء صحبة النبي ﷺ بالتكريم

والقربى، وتثبت الحجية لكلامهم، ويقال: إذا قال الصحابي أو أفتى كان ذلك منه صحيحاً، وإن الحديث القائل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، يمنحهم نوعاً من العصمة! وهذا كلام عجيب للغاية! فهل يمكن لنا أن ننسب للدين مثل هذه الازدواجية الصارخة؟!

ومن جهةٍ أُخرى ألا يدفعنا هذا النمط من الفكر الديني إلى السطحية الجوفاء؟! فكل من نطق بالشهادتين ظاهراً تمتع بجميع الإمكانات دون التحقق في دخيلته الاعتقادية، ويقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ إذ ليس لدينا معيار لقياس التقوى، فالذي ينطق بالشهادتين في الوقت الحاضر ـ ولو ظاهرياً ـ مساوٍ لذوي السوابق من المهاجرين أو الأنصار، في حين يُعدّ من تطرأ عليه في بعض المسائل الدينية شبهة، أو أنكر ضرورة دينية، أو شكّ وفقاً لبعض المذاقات في حكمٍ من الأحكام مرتداً ووجب إعدامه، وإنْ كان من ذوي السابقة في الإسلام! تخيّل حجم الهوّة السحيقة والمستوى الذي بلغته السذاجة والسطحية!

مقاربة تاريخية لولادة فكرة عقوبة المرتد

يبدو من اختلاف الحكم بين المنافق والمرتد، والشدّة على المرتد والتسامح مع المنافق والتستّر عليه أنّ هناك تسوية للحسابات كانت تحاك خلف الكواليس، وليست غيرة حقيقيّة على الدين، ويبدو أن الذين تربعوا على سدّة الحكم كانوا يبحثون عن بعض المطيعين الذين يمتثلون أوامرهم بشكل مطلق، فقلدوا كلّ من نطق بالشهادتين المناصب الحكومية، وفي المقابل قضوا على خصومهم السياسيين تحت طائلة الارتداد، وقاموا بتوسيع دائرة الارتداد، فلم تقتصر على إنكار الله، بل شملت كل منكر لفرع من الفروع الدينية، فأدخلوا حتى أهل القبلة من المصلين القاصدين لبيت الله الحرام في الارتداد لمجرّد عدم دفع الزكاة للخليفة!

وعليه فإنّ حكم الارتداد بكل صخبه وما جرّه على الإسلام من الويلات حتى تمّ

وصمه بعدم المنطقية والقسوة وما إلى ذلك، كان ناشئاً من تحليلٍ انتهازيٍّ للدين، وليس له أي مستند فقهي أو ملاك شرعي.

إشكال: يواجه هذا الكلام إشكالاً أساسياً مفاده: لماذا سكت الأئمة الأطهار عليهم السلام تجاه مثل هذا الانحراف والقتل والفجائع،بل وأمضوا حكم قتل المرتد بروايات صدرت عنهم؟

بعبارة أُخرى: لو كانت روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام مخالفة لروايات أهل السنّة، لأمكن المصير إلى هذا الكلام، ولكن لما كانت روايات الفريقين في أصل الحكم بقتل المرتد واحدة، وكان الخلاف فقط بين المرتد الفطري والملّي، أمكن القول: إنّ أصل الحكم بقتل المرتد ثابت بضرورة الدين وإجماع المسلمين، فلا غبار على أصل الحكم، وإن أساء الخلفاء بعد الرسول صلى الله عليه وآله استغلاله للقضاء على خصومهم ومناوئيهم، وربما أمكن القول: إنّ سكوت جميع الصحابة ـ ومن بينهم الإمام علي عليه السلام ـ إزاء الأحكام الصادرة عن الخلفاء بشأن المرتدين دليلٌ على أصالة هذه الأحكام، بل نجد في أحاديث الشيعة والسنّة بعض الموارد التي تظهر الإمام وهو يواجه المرتد بغلظة وشدّة مضاعفة.

جوابه:

أولاً: إنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام قد بيّنوا لنا الملاكات، وقالوا مراراً: «ما خالف القرآن لم نقله»، «لا نقول ما لم يقله ربنا»، «ما بلغكم عنّا ولم تجدوا له شاهداً في القرآن فليس منّا، وهو باطل»، وما إلى ذلك من الأحاديث، وعليه لا يمكن أن ننسب للأئمة حكماً لم يرد في القرآن الكريم، لمجرد وجود موضوعه فيه.

ثانياً: يقتضي تزاحم المصالح أحياناً عدم بيان حكم لمدّة من الزمن، أو عدم مخالفته، أو بيان حكم على نحو إجمالي لغرض إخافة المجرم، في حين أنّ الحكم الواقعي على خلاف ذلك، فمثلاً يجب في إثبات الزنا توفر أربعة شهود، ويشترط فيهم رؤية الواقعة على نحو دخول الميل في المكحلة، وهذا ما لا يمكن تحقّقه في الخارج عادةً، ولم يتحقق أبداً، حتى في صدر الإسلام، حيث كان الفجور متفشياً.

نعم، قد يرى هؤلاء الشهود، أو يقال لهم: تعالوا وانظروا من الكوّة، ولكنهم سيغدون فاسقين قبل بلوغ تلك الكوّة، وتردّ شهادتهم لذلك؛ لأنّ الشهود عندما يذهبون باختيارهم لمشاهدة ما يحرم النظر إليه شرعاً، يفسقون قبل الرؤية. فلا تقبل شهادتهم.

وهكذا البحث هنا، فلو قال الأئمة عليهم السلام بعدم قتل المرتد، ووقفوا بوجه الحكومات. فسيغتنم الملحدون والانتهازيون وغيرهم هذه الفرصة، لذلك قالوا بقتل المرتد. ولكنهم قالوا أيضاً: «لا نقول ما يخالف قول ربنا»، وقد يكون هذا الحكم راجعاً إلى زمن كان فيه الناسُ يخرجون من الدين بغير شبهة علمية، كما لو كان ارتدادهم عن عصبية أو تقليدٍ للغير، أو للكبر والغرور، أو لأنهم قد أخذتهم العزّة بالإثم مما سنتعرض إلى رواياته وموارده، وعليه قد تكون روايات قتل المرتد آنية ومتعلقة بتلك الفترة، حيث ندرة الشبهات العلمية، ولا دخل لها بعصرنا، حيث تعود أكثر الأفكار إلى الشبهات العلمية، وتصوّر أن الإسلام لا ينسجم ومقتضيات العصر، وربّما عاد تقسيم المرتد إلى فطري وملي واختلاف الحكم بينهما إلى عدم قتل من تُحتمل الشبهة في حقّه، وسيأتي تفصيله.

وعليه إمّا أن يكون القتل صادراً بداعي التقيّة ورعاية المصلحة الأهم، أو هي بيانٌ في تلك الفترة، فليس هو حكماً إلهياً ثابتاً في كلّ العصور، أي حينما سُئل الإمام عليه السلام عن حكم المرتد، قال: «يُقتَل» أي على يد الحكومة والقانون السائد آنذاك، ولكن هل هذا العمل صحيح أو لا؟ هذا ما سكت عنه الإمام، أو حينما قال: «يجب قتل المرتد» كان يعني المرتد في تلك الفترة وبتلك الشروط الخاصّة، وليس كلّ مرتد. هذا مع أنّ الإمام لم يبادر أبداً إلى إصدار أمرٍ بالقتل، ولم يخبر الخلفاء بارتداد شخصٍ من الناس، كما أنه لم يصدر حكماً على مرتد، ولم يأمر شيعته بإقامة مثل هذا الحكم برغم كثرة المرتدين في زمانه، كابن أبي العوجاء وسائر الدهريين في عصره، وكانوا مع ذلك يحضرون مجلسه ويجأرون بإنكار الحج والطواف، إلى إنكار الله تعالى، فلو كان قتل المرتد من الحدود

الإلهية، لوجبَ على الأئمةعليهم السلام إقامته بكل السبل، ولو بإخبار الحكومات، وهذا ما لم يصل إلينا من الأئمة الذين جاؤوا بعد الإمام عليعليه السلام، وأما الروايات المتعلّقة بالإمام عليعليه السلام فسنبحثها لاحقاً.

وعليه اتضح من تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة أنّ هذه الآية ـ ومن خلال التهديد ـ تحول دون ارتداد الناس بسبب التعاطي عاطفياً مع الشبهات الموجودة في المجتمع، وكذلك يحاول الإمام الصادقعليه السلام من خلال جوابِه الذي يحتمل عدّة وجوه، والذي يبدو قاسياً في ظاهرِه الحدّ من ظاهرة الارتداد، إلاّ أنّ هذا الحكم المجمل بالالتفات إلى سائر كلماته بحيث لا تتوفر أرضية إجرائه، أو أنه من الأساس مؤقت بفترة محدودة.

ولو كان حكم المرتد هو القتل حقّاً، فلماذا لم يقم الإمام الصادقعليه السلام بأي عملٍ لإقامتِه على الدهريين في عصره، بل كان يعقد معهم النقاشات العلمية؟

إذن يمكن القول: لا يعدم كل مرتد، وإنّما يطبّق هذا الحكم على أفراد من المرتدين بخصوصهم، وفي ظلّ ظروفٍ وشروطٍ خاصّة، فكلّ من الحكم وموضوعه بحاجةٍ إلى تنقيح.

إشكال: ذكر التاريخ أنه قد تمّ بالفعل إقامة حدّ القتل على الارتداد في عصر النبيصلى الله عليه وآله والإمام عليعليه السلام، وإنّما نخصّ عهد النبي والإمام علي بالذكر بوصفهما حجتين إلهيتين، وعليه يثبت حكم القتل للمرتد إجمالاً.

جوابه: لابدّ من دراسة تلك الموارد، ويظهر منها أنّ المرتد قد ارتكب أموراً أُخرى، وعليه لا يمكن القول بأن عقوبته كانت لمجرد ارتداده، بل علينا دراسة جميع تلك الروايات وبحثها سنداً ودلالة، ومن ثم تطبيقها على ما قام به ذلك الفرد، ليتضح ما إذا كان الارتداد تمام العلّة أو جزءها أو أنه لم يكن له أيّ دور في إقامة الحدّ عليه، وإنّما كان قتله بسبب تصرفات أُخرى، ولم يكن الارتداد سوى عنوانٍ مشيرٍ إلى ذلك الفرد.

قتل المرتدّ في عصر الرسولﷺ، مطالعة تاريخية تحليلية

ذكر السيد سيف الله الصرامي في ص١٢٢ من كتابه (أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان): «لقد أحصينا من خلال البحث والتحقيق في تاريخ نبي الإسلامﷺ عدداً من المرتدين» ثمّ ذكر أربعة عشر شخصاً ممن ثبت ارتدادهم بإجماع المؤرخين، وأضاف أن خمسة منهم قد قتلوا في معركة بدر، وأن اثنين منهم لم يثبت ارتدادهم إلا بحدسٍ من عمر، وكان ارتداد اثنين منهم ظاهرياً وتحت وطأة التعذيب الذي أنزله المشركون بهم، وواحد تنصّر في الحبشة وأقام فيها، وأمّا الأربعة الآخرون فهم الذين أهدر الرسولﷺ دماءهم أثناء فتح مكّة، وهؤلاء الأربعة هم الذين يتعيّن علينا دراسة حالهم، فالباقون إمّا لم يكونوا من المرتدين أو أنهم قتلوا في الحرب، وأمّا الأربعة فهم: عبدالله بن أبي سرح، وعبدالله بن خطل، ومِقْيَس بن صبابة وسارة.

١ ـ عبدالله بن سعد، أسلم وأصبح كاتباً للوحي، ثمّ ارتد إلى الشرك، وعاد إلى مكّة، وقال للمشركين: «دينكم خيرٌ من دينه، وقد كنت أكتب أحرف محمد في قرآنهِ حيث شئت، كان يقول لي: أكتب «عزيزٌ حكيمٌ» فأقول: أو «عليمٌ حكيمٌ»» فأمر النبيﷺ بقتله في فتح مكّة مع عبدالله بن خطل ومقيس بن صبابة وسارة، وإن وجدوا متعلقين بأستار الكعبة، ففرّ عبدالله بن سعد إلى عثمان بن عفان وكان أخاه من الرضاعة، فغيّبه عثمان حتى اطمأن الناس، ثمّ أحضره عند رسول اللهﷺ وطلب له الأمان، فصمت رسول الله طويلاً ثمّ آمنه، فلما انصرف قال الرسولﷺ لأصحابه: «لقد صمتّ ليقتله أحدكم، فقال رجل من الأنصار: هلاّ أومأت إلينا؟ فقال: ما كان للنبي أن يقتل بالإشارة، إنّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين»[1].

فلو كان حكم المرتد هو القتل، فلماذا لم يأمر رسول اللهِ بقتله في تلك الساعة؟ ولماذا

---

(١) أسد الغابة ٣: ٢٠٦؛ الكامل لابن الأثير ١: ٦١٦؛ السيرة النبوية: ٤٥، ٣، ٤٠٩؛ أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٦.

لم يبادر إلى إقامة الحدّ بنفسه؟ ولماذا لم يؤمئ بيده أو عينه إلى قتله؟ وهل يكفي الاعتذار بأن الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين، لتعطيل حكم الله؟! وهل يعد الإيماء بالعين في هذا المورد خيانة؟ وعلى فرض الخيانة، ألا يكون ارتكابها أهم في معرض التزاحم مع إقامة الحدود الإلهية؟! هل كانت جناية عبدالله هي الارتداد فقط؟! وهي خيانة الوحي، أو الكذب على رسول الله أو إضعاف الإسلام وتفضيل دين المشركين؟ والخلاصة: هل يمكن تعطيل الحكم الصادر في بعض الظروف، ولو كان من قبيل الشفاعة الشخصية؟

٢ ـ عبدالله بن خطل، أسلم، فأرسله رسول الله‌ﷺ ومعه رجل من الأنصار لجمع الزكاة، وكان له غلام رومي قد أسلم، فقال لغلامه في أحد المنازل: اذبح شاة واصنع لنا طعاماً، ثم ذهب إلى النوم، ولما أفاق من نومه، وجد الغلام لم يصنع الطعام، فقتله وارتد، وكان له قينتان تغنيان بهجاء الرسول‌ﷺ، فاشترك في قتله رجلان هما: سعيد بن حريث المخزومي، وأبو برزة الأسلمي أثناء فتح مكّة[1].

واضح أنّ هذا الرجل قد قتل مسلماً عامداً، وقد أمر قينتيه بسبّ الرسول‌ﷺ والتغني بذلك، ولهذا حكمه الخاص، إضافة إلى ارتداده، فإثبات إهدار دمهِ لأيّ واحد من هذه الأمور مشكل، فإذا كان غلامه حرّاً كما يلوح من السيرة النبوية، ولم يكن له ولي في البلاد الإسلامية، كان للنبي‌ﷺ المطالبة بالقصاص بوصفه وليّ من لا ولي له، كما أنّ حكم ساب النبي هو القتل أيضاً، وعليه فكل واحدٍ من هذين الأمرين يعدّ علّة تامّة لقتله.

٣ ـ مقيس بن صبابة أو ضبابة أو حبابة، وله قصّة مشابهة لقصة عبدالله بن خطل، فقد كان له أخٌ يدعى هشام قتله رجل من الأنصار عن طريق الخطأ، فعمد مقيس هذا إلى قتل الأنصاري، وارتد والتجأ إلى قريش وهو مشرك، ومن الواضح أنه يمكن قتل

(١) الكامل في التاريخ ١: ٦١٦، السيرة النبوية ٣: ٤١٠، أحكام المرتد: ١٢٧.

مقيس من باب القصاص[١].

٤ ـ سارة، وهي مولاة لبني عبدالمطلب، قيل: إنها قدمت إلى المدينة وأسلمت، وهي التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش لغرض التجسّس، فأخبر الله تعالى نبيهﷺ بشأنها، فأمر النبي الإمام علياًعليه السلام باقتفاء أثرها وأخذ الكتاب منها كي لا ينكشف سرّ فتح مكّة. وقال بعض: إنها كانت تؤذي النبيﷺ في مكّة المكرمة، ولم يذكر البعض إسلامها، ولم يذكر البعض: ارتدادها، وقال بعض: إنها قتلت في أحداث فتح مكّة، وهناك من ذهب إلى حياتها حتى خلافة عمر.

وعليه هناك شكّ في أصل إسلامها وارتدادها وقتلها وسائر أعمالها، فلا يمكن عدّ هذا المورد من مصاديق قتل المرتد في عصر النبيﷺ.

فلم يثبت القتل للارتداد في أي واحدٍ من هذه الموارد الأربعة[٢].

وهناك أيضاً موارد أُخرى يشكّ في أصل وجودها، فمثلاً جاء في «السيرة النبوية» أن رسول اللهﷺ أمر بقتل قينتي عبدالله بن خطل، فقتلت إحداهما، وفرّت الأُخرى ثمّ أسلمت، وعلى فرض القتل، لم يكن ذنبها الارتداد، وإنّما هو هجو النبي.

وهناك كلام في «السيرة النبوية» أيضاً حول إهدار دم عكرمة بن أبي جهل، حيث هرب إلى اليمن ثم أسلم، ولم يقتل، كما أهدر النبيﷺ دم حويرث، وقد كان يؤذي النبي بمكّة، وعندما حمل العباس عم النبي ابنتي رسول اللهﷺ لإرسالهما إلى المدينة عمد حويرث هذا إلى إفزاع ناقتهما فأسقطهما من المحمل أرضاً[٣]، ولكن لم يرد كلام حول ارتداد هؤلاء النفر، ولم يتضح لنا جرمهم، مضافاً إلى الشك في أصل إهدار دمائهم وتنفيذ ذلك.

---

(١) المصادر المتقدمة.

(٢) أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٧.

(٣) السيرة النبوية ٣: ٤١٠، ٤١١.

وبعد عصر النبي صلى الله عليه وآله وفي عصر الخلفاء الثلاثة، وخاصّة في عهد أبي بكر قتل الكثير من الناس تحت طائلة الارتداد، وقامت حروب كثيرة ضدّ المرتدين، ولكن الخلفاء الثلاثة غير معصومين عن الخطأ عند الشيعة، بل يحتمل أنّ الكثير من حالات القتل تلك كانت لتصفية الحسابات السياسية والشخصية ودعماً لمنصب الخلافة، لذلك سنتجاوز تلك المرحلة لنصل إلى عهد خلافة إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام.

قتل المرتدّ في زمان خلافة الإمام علي عليه السلام

وردت تقارير كثيرة حول قتل المرتدين على يد الإمام عليه السلام، إلاّ أن في بعضها إشكالاً سندياً، وبعضها يثبت أنّ المقتول قد ارتكب الكثير من المظالم، وعليه لا يكون لقتلهم علاقة بالارتداد، ولأنّ أهل السنّة كانوا يرون وجوب قتل المرتد، فقد استعملوا هذا العنوان لتبرير قتلهم.

وجاء في كنز العمال أنّ الإمام علياً عليه السلام استتاب رجلاً كفر بعد إسلامه شهراً كاملاً، فامتنع فقتله. ونقل في كنز العمال أيضاً قتل بني ناجية[1]، ولكن بما أنه نقلها مبتورة فلم يتحدّد جُرم بني ناجية، لذا سننقل أصل القصّة من كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، كيما يتضح أن بني ناجية قد اقترفوا جنايات كثيرة ليس للارتداد علاقة بها، وينسب بنو ناجية أنفسهم إلى أسامة بن غالب بن فهر بن مالك، إلاّ أن قريشاً تدفعهم عن هذا النسب ويسمونهم إلى أمهم ناجية امرأة أسامة بن لؤي[2].

عرض ابن أبي الحديد الحادثة في الجزء الثالث من شرح نهج البلاغة في ذيل الخطبة الرابعة والأربعين من ص١٢٠ إلى ١٤٦ بصيغتين، وخلاصتها كالآتي:

---

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) شرح ابن أبي الحديد ٣: ١٢٧.

الصيغة الأولى:

لما بايع أهل البصرة عليّاًعليه السلام بعد الهزيمة، دخلوا في الطاعة غير بني ناجية، فإنهم عسكروا، فبعث إليهم عليٌّعليه السلام رجلاً من أصحابه في خيل ليقاتلهم، فأتاهم فقال: ما بالكم عسكرتم، وقد دخل الناس في الطاعة غيركم؟! فافترقوا ثلاث فرق، فرقة قالوا: كنّا نصارى فأسلمنا، ودخلنا فيما دخل الناس فيه من الفتنة، ونحن نبايع كما بايع الناس، فأمرهم فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنّا نصارى فلم نسلم، فخرجنا مع القوم الذين كانوا خرجوا، قهرونا فأخرجونا كرهاً، فخرجنا معهم فهزموا، فنحن ندخل فيما دخل الناس فيه، ونعطيكم الجزية كما أعطيناهم، فقال: اعتزلوا، فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنّا نصارى فأسلمنا فلم يعجبنا الإسلام، فرجعنا إلى النصرانية، فنحن نعطيكم الجزية كما أعطاكم النصارى، فقال لهم: توبوا وارجعوا إلى الإسلام، فأبوا فقتل مقاتليهم وسبى ذراريهم، وقدم بهم على عليّعليه السلام[1].

لا ربط لهذه الواقعة بقضية مصقلة وشراء الأسرى وتحريرهم، وذلك لأنّ مصقلة قد اشترى الأسرى من بني ناجية وحررهم في أردشير، في حين وقعت هذه الحادثة في ضواحي البصرة، وهي بعيدة جداً عن أردشير، فلا يمكن أن تكون صحيحة[2]. وإنما الحقيقة هي أن عدد الذين التحقوا بمعاوية قد ازداد بعد صفين، فمن البعيد أن يكون مصقلة وهو عامل الإمام قد التحق بمعاوية بعد حرب الجمل.

الصيغة الثانية:

كان الخرِّيت بن راشد الناجي أحد بني ناجية ساءه ما كان من أمر الحكمين من طاعة علي عليه السلام ولم ينزل لمناظرة أمير المؤمنين، وخرج مع جماعة من المدينة، وقتلوا رجلاً من شيعة الإمام يقال له (زاذان فروخ) وأخذوا معه رجلاً يهودياً من أهل الذمّة

---

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٥٠ ـ ١٥١.

فأضلوا سبيله، فأقبل ذلك الذمي وأخبر قرة بن كعب، وهو من عمال الإمام علي عليه السلام في ذلك، فكتب الإمام إلى زياد بن خصفة الذي أمره مع قومه بمحاورة بني ناجية أو قتالهم، بما حدث، فانطلق زياد وأدرك بني ناجية في المدائن، ولم ينفع الكلام والنصيحة حتى احتدم قتال شديد، فرّ في أثره بنو ناجية في جنح الليل وسلكوا ناحية الأهواز، وبقي زياد وأصحابه في البصرة لمداواة الجرحى، وحتى يأتيهم أمرٌ من الإمام عليه السلام، فجهّز الإمام جيشاً كبيراً من البصرة والكوفة بقيادة معقل للقضاء على بني ناجية، ونزل بنو ناجية جانباً من الأهواز، واجتمع إليه علوج كثر من أهلها ممن أراد كسر الخراج ومن اللصوص، وأقبل الخريت على من يرى رأي الخوارج فأسّر إليهم: إني أرى رأيكم، وقال لمن يرى رأي عثمان وأصحابه: أنا على رأيكم، وقال لمن منع الصدقة: شدّوا أيديكم على صدقاتكم، ثم صلوا بها أرحامكم، ثم قال لقومه من بني ناجية الذين كانوا نصارى قبل إسلامهم: ويحكم، أتدرون ما حكم علي فيمن أسلم من النصارى ثم رجع إلى النصرانية؟ إنّ حكمه أن يضرب عنقه ساعة يتمكن منه، فواجه معقلاً بمثل هذه الجماعة. فأخرج معقل راية أمانٍ فنصبها وقرأ عليهم كتاب أمانٍ من أمير المؤمنين عليه السلام وقال: من أتى هذه الراية من الناس فهو آمن إلاّ الخريت وأصحابه الذين نابذوا أول مرّة، فتفرّق عن الخريت كل من كان معه من غير قومه، وقد حضر مع الخريت جميع قومه مسلمهم ونصرانيهم ومانعوا الصدقة منهم ووقفوا بوجه معقل، وثارت حرب شديدة قتل فيها الخريت وسبعون ومئة من قومه، وذهب الباقون في الأرض يميناً وشمالاً، وبعث معقل الخيل إلى رحالهم فسبى من أدرك فيها رجالاً ونساءً وصبياناً، ثم نظر فيهم فمن كان مسلماً خلاه وأخذ بيعته، وخلّى سبيل عياله، ومن كان ارتد عن الإسلام عرض عليه الرجوع إلى الإسلام وإلاّ قتل، فأسلموا، فخلّى سبيلهم، وسبيل عيالاتهم إلاّ شيخاً نصرانياً يقال له (الرماح بن منصور) فإنه قال: والله ما زلت مصيباً من دين الصدق، إلى دينكم دين السوء، لا والله لا أدع ديني ولا أقرب دينكم ما حييت، فقدمه معقل فضرب عنقه، وأخذ من المسلمين صدقاتهم، وعهد إلى النصارى

وعيالاتهم فاحتملهم معه وتوجّه بهم نحو الكوفة؛ إذ كان عليهم الحفاظ على شروط الذمّة وعدم محاربة الحكومة الإسلامية، وفي الطريق رقّ مصقلة بن هبيرة عامل أمير المؤمنينعليه السلام على أردشير لحال الأسرى وبكائهم واشتراهم بخمس مئة ألف درهم يدفعها لعلي ولم يسأل الأسارى أن يعينوه في فكاك أنفسهم بشيء، فأعتق الجميع ولم يدفع لأمير المؤمنين مالاً، فكتب إليه الإمامعليه السلام كتاباً يطالبه بالأموال، فجاء بمئتي ألف وعجز عن الباقي، فلما علم أن أمير المؤمنين لا يتسامح معه ولا يترك له الباقي هرب حتى لحق بمعاوية، فقال الإمامعليه السلام جملته المشهورة: «قبح الله مصقلة، فَعلَ فِعْل السادة، وفرّ فرار العبيد» .

وهذه الصيغة لها علاقة بمصقلة، ولكن في هذه القصّة لم يقتل القائد إلاّ مرتداً واحداً، وكان جرمه مضافاً إلى الحروب الكثيرة ونقض البيعة أنه كان يرى الدين الإسلامي طالحاً والدين المسيحي صالحاً، وكان يقول: بأنه إن بقي حياً فلن يعتنق الإسلام، فكان كفره عن عناد، مضافاً إلى أنه قد اقترف الكثير مما يوجب القتل، فلا تثبت هذه القصّة وجوب قتل المرتد بما هو مرتد.

وقفات في النقد السندي والمتني لروايات عقوبة المرتدّ

وأما الحديث الوارد في الكافي الدالّ على وطء المرتد بأمر الإمام عليعليه السلام فليس له سند صحيح ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، وهو كالآتي:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبداللهعليه السلام أنّ رجلاً في المسلمين تنصّر، فأتي به أمير المؤمنينعليه السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات[1].

---

(١) الكافي ٢: ٢٥٦/ ٧.

لا شكّ أنّ هذا النوع من القتل المصحوب بأسوأ أنواع التعذيب لا يصدر عن الإمام المعصوم، خصوصاً الإمام علياً الذي طلب أن لا يقتصّ من قاتله وهو أشقى الأشقياء إلاّ ضربة بضربة وأن لا يمثلنّ به.

هذا وفي سند الحديث موسى بن بكر، وهو وإن كان كثير الرواية إلاّ أن الشيخ الطوسي قال: إنه واقفي، وسكت الكشّي والنجاشي ولم يقولا فيه شيئاً، فلم يوثّقه أحد منهم[١].

وعليه لم نعثر في سيرة الإمام عليعليه السلام على موردٍ قاطع على قتل المرتد، نعم، يتضح إجمالاً قتل رجلٍ واحد في قصّة بني ناجية، وقد كان لهذا الرجل جرائم أُخرى، ويتضح في الخبر الوارد في كنز العمال أنّ الإمام استتاب رجلاً لمدّة شهر، فلما لم يتب قتله، وواضح أنّ استتابة الإمامعليه السلام له كانت مصحوبة بعرض الأدلّة الواضحة عليه، وعندها يكون عدم اقتناعه عن عناد مطلق تجاه الحق الواضح، وقتل مثل هذا الشخص في الوقت الراهن لا يعدّ قبيحاً عقلاً؛ لأنّ أهل هذا العصر يرون أنفسهم أتباع حقّ وليسوا معاندين، ومع ما نعرفه عن الإمام علي من قوة الحجة والبيان، وكون المقتول شخصاً مغموراً، يتضح أنّ الإمام قد أقنعه ولكنه أصر على عناده.

وأما الروايتان السادسة والخامسة عشرة في الكافي الدالتان على ضرب الإمامعليه السلام عنق زنديق[٢] فهما في غاية الضعف سنداً، إذ فيهما مضافاً إلى سهل بن زياد[٣]، محمد بن الحسن بن شمون وعبدالله بن عبدالرحمن الأصم، والجميع متفق على تضعيفهما[٤].

وأما الرواية الثامنة عشرة في الكافي الدالة على أن جماعةً ألّهت علياًعليه السلام فاستتابهم

---

(١) معجم رجال الحديث ٢٢: ١٩ ـ ٣١.

(٢) الكافي ٦: ٢٥٧/ ٧ و ٢٥٨/ ١٥.

(٣) معجم رجال الحديث ٣٣٧ ـ ٣٥٢.

(٤) المصدر المتقدم ٢٢٠ إلى ٢٢٥.

فلم يتوبوا، فحفر لهم حفرتين وأفضى ما بينهما، وألقاهم في إحدى الحفرتين، وأوقد النار الأُخرى حتى اختنقوا بالدخان[١].

فسنداهما صحيحان، ولكن لا علاقة لهما ببحث المرتد، وإنّما ترتبطان بالغلاة، مضافاً إلى أنهما توضحان مدى حمق الغلاة، فالذي لا يستطيع الخروج من حفرة لينجو بنفسه، كيف يمكنه معرفة ربه؟! وربما لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام لينوي قتلهم، وإنّما أرادهم أن ينتبهوا ويكفوا، إلاّ أنهم بقوا على غيّهم وماتوا.

والحديث الثالث والعشرون وإن كان ضعيف السند بالإرسال، إلاّ أن مضمونه كمضمون الحديثين السابقين.

وهناك إشكالات أخرى ترد على روايات باب حدّ المرتد من الكافي، وخلاصتها كالآتي:

الراوية الخامسة عشرة تكرار للرواية السادسة، فسندهما ومتنهما واحد، وكذلك الرواية الثامنة عشرة، هذا وإن الروايات السادسة والخامسة عشرة والسادسة عشرة والسابعة عشرة لها سند واحد ضعيف.

إذ مضافاً إلى ورود سهل بن زياد فيها، وقد تضاربت أقوال العلماء فيه، وأكثرهم على تضعيفه، فإنّ فيها محمد بن الحسن بن شمون وعبدالله بن عبدالرحمن، وكلاهما في غاية الضعف، فقد قال النجاشي بشأن محمد بن الحسن بن شمون: واقف، ثم غلا وكان ضعيفاً جدّاً، فاسد المذهب، وأُضيف إليه أحاديث في الوقف وعاش مئة وأربع عشرة سنة[٢].

وقال النجاشي بشأن عبدالله بن عبدالرحمن: ضعيف غالٍ، ليس بشيء[٣].

---

(١) الكافي ٨: ٢٥٧/ ٧ و٨: ٢٥٨.

(٢) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٢٠ ـ ٢٢٥.

(٣) المصدر المتقدم ٢٤٢.

والحديث التاسع في الباب ضعيف أيضاً، إذ في سنده عمرو بن شمر، وضعفه واضح للجميع، والحديثان الثالث عشر والثاني والعشرون حول مدعي النبوة، والحديث الحادي والعشرون حول من يشتم النبيﷺ، والحديثان الثامن عشر والثالث والعشرون حول الغلاة، وقد تقدّم ذكرهما.

والحديث الرابع عشر مخالف للقرآن الكريم قطعاً، ولا يمكن التمسك بمضمونه، وفي سنده عبدالرحمن الأبزاري الكناسي، وهو مجهول، ولم ينقل له في الكتب الأربعة سوى هذا الحديث[1]، وهو كالآتي:

«قلت لأبي عبداللهعليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً أتى النبيﷺ فقال: والله ما أدري أنبيٌّ أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، أنه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافق أبداً».

هذا المضمون لا ينسجم مع سيرة النبيﷺ ويخالف سنّة الله تعالى، حيث بعث أنبياءه بالأدلّة الواضحة، وكذلك يخالف الآية السادسة من سورة التوبة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهَّ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، كما أن ذيل الحديث يظهر أنه لم يصدر عن الإمام إذ ليس كل المنافقين آمنوا عن خوف، بل هناك من آمن برغبته، ثمّ عرضت له الدنيا وفتنته.

ومهما كان فإن نظرة إجمالية في روايات الكافي تثبت أن تسع روايات من مجموع ثلاثة وعشرين منها تخصّ فعل الإمام عليعليه السلام، حيث ثلاثٌ منها تخصّ الغلاة وواحدة في وطء المرتد، واثنتان تخصّان الزنادقة، وواحدة تتعلّق برجل من بني ثعلبة شهدوا عليه بالارتداد عند أمير المؤمنينعليه السلام فقال له: «ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقالعليه السلام : أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك»[2]، وفي

---

(١) المصدر المتقدم: ٢٩١.

(٢) آل عمران: ٨٦ ـ ٨٩.

سندها عمرو بن شمر، وهو ضعيف، والأخرى تتعلق بقبول الشهادة على ثبوت الجرم وعدم قبولها في إثبات البراءة[١]، وسندها ضعيف أيضاً، وعليه يكون أكثر من نصف الروايات ليس فيه شيءٌ يذكر، ومن هنا لا ينبغي أن نأخذ بكثرة روايات بحث المرتد ونذهب إلى تواترها الإجمالي والمعنوي.

والذي يدعو إلى العجب هو أنّ الكليني برغم كونه أضبط من غيره من مؤلفي الكتب الأربعة وأدقّ تبويباً، له في هذا الباب ثلاثة أحاديث متكررة بمتنها وسندها، وله عدّة أحاديث في شتم النبيﷺ ومن يدّعي النبوة، وهي عناوين مستقلة وأجنبية عن الارتداد، وهناك أيضاً ثلاثة أحاديث حول الغلاة، وهي إشكالات قلما وجدناها في كتاب الكافي!

ومن هذا يثبت أنّ روايات الارتداد منذ البداية لم يتم تمحيصها، وأنّ قتل المرتد إنّما كان يتم على يد الحكومات، ولم يتمكن الأئمةعليهم السلام من تولي زمام الحكم، هذا وقد استغلت الحكومات آنذاك هذا الحكم بأبشع الصور، وكانت بذلك تقضي على المعارضين، مع أنّ هذا الحكم يتنافى وروح العدالة، وذلك لتساوي المنافق والمرتد في المعصية، ومع ذلك يعاقب المرتد دنيوياً لوحده، ومن جهة أخرى فإنّ توبة المرتد ظاهرياً تؤدي إلى انتشار السطحية في الدين.

وعليه لابد من تنقيح موضوع المرتد، وعندها سينحصر المرتد فيمن يعرف الحقّ بشكل كامل ومع ذلك يخرج من الدين وينكر الحق عناداً بغية الوصول إلى الأموال وحطام الدنيا، ويقوم بالدعوة إلى الكفر وبثّ سمومه، وبذلك يخرج الجهال وذوو المعرفة المحدودة عن موضوع الارتداد، وكذلك يخرج العالم إذا أوصلته ابحاثه ـ بسبب سلوك بعض المقدمات الخاطئة ـ إلى أفضلية دينٍ ومذهب آخر. ويبدو أن روايات الباب تثبت ذلك.

---

(١) البيهقي، السنن الصغرى ٣ : ٢٨؛ سنن النسائي ٧: ١٠ نقلاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤.

نعم، هناك تفصيل في رواياتنا بين المرتد الفطري والمِلّي، وهي بحاجة إلى شرحٍ مستقل.

الروايات النبوية في المرتدّ، وقفات تحليل

١ ـ عن ابن عباس: ارتدّ رجل من الأنصار فلحق بالمشركين، فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ ... إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا﴾ (آل عمران: ٨٦ ـ ٨٩)، فكتب بها قومه إليه، فلما قرئت عليه، قال: «والله ما كذبني قومي على رسول الله ﷺ، ولا كذب رسول الله على الله، والله أصدق الثلاثة، فرجع تائباً إلى رسول الله، فقبل ذلك منه وخلّى سبيله»[١].

٢ ـ ارتدَّ نبهان عن الإسلام، فاستتابه رسول الله ﷺ، فتاب وخلّى سبيله، فارتدّ ثانية، فاستتابه فتاب وخلّى سبيله، وفي الثالثة أو الرابعة دعا عليه أنْ: اللهم مكنّا من نبهان والحبل في عنقه، فحمل إلى رسول الله على تلك الحالة، فأمر النبي بقتله، وعندما اقتيد للقتل مال برأسه إلى من يقوده وهمس له بشيء، فقال رسول الله ﷺ: «ماذا قال؟» فقال الرجل: أنه يقول أني مسلم وأقول أشهد أن لا إله الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، فأمر رسول الله ﷺ بإخلاء سبيله.

وهذا يدلّ على أن المرتد مهما تكرر الارتداد منه عن الإسلام، ثم يتوب لا يقتل.

٣ ـ ارتدت امرأة يقال لها أُمُّ مروان، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت وإلا قتلت، فعرضوا عليها، فأبت فقتلت[٢].

إنّ تصحيح أحاديث أهل السنّة سنداً يستلزم منهجاً خاصّاً، ولكن لابد من التذكير بأن مضمون هذه الأحاديث لا ينسجم مع فقه الشيعة ورواياتهم، فالشيعة لا يحكمون

---

(١) السنن الصغرى ٣: ٢٨١؛ سنن الترمذي ٧/ ١٠ نقلاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤.

(٢) السنن الصغرى ٣: ٢٧٨.

بقتل المرتدة أبداً، وهناك من فقهاء أهل السنة من لا يجيز قتل المرتدة أيضاً، وعليه فإن هذا الحديث مشكوك في أمره[1].

وقفات مع روايات إضافيّة في عقوبة المرتدّ

١ ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رَزين، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن المرتد فقال: «من رغبَ عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمدصلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجبَ قتله وبانت منه امرأته ويقسّم ما ترك على وُلْدِه»[2].

سند الحديث معتبر حتى مع ورود سهل بن زياد فيه، وقد ضعّفه أكثر الرجاليين، إلاّ أنّ رواية عددٍ من الأصحاب الثقات يقوّي حديثه، ومن جهة أُخرى ففي طبقته إبراهيم بن هاشم، والد علي بن إبراهيم، وقد نقلا هذا الحديث عن ابن محبوب.

وأما دلالة الحديث فأولاً: لا ينبغي الوقوف عند ألفاظ هذا الحديث، فعدم الدقّة في التعبير ووضع الغالب فيه موضع التام ملحوظ، إذ إنّ عبارة «ويقسّم ما ترك على ولده» غير دقيقة، والصحيح «يقسّم ما ترك على ورثته» ليشمل الزوجة والوالدين، ولو عدموا فالإخوة والأخوات وهكذا، ولكن بما أن الرجل في العادة يكون له أولاد، وعند موته لا يكون أبواه على قيد الحياة، يتسامح في التعبير، فيعبّر بولده بدلاً من ورثته.

وعلى هذا المنوال يمكن النظر إلى تعريف المرتد وسائر الأحكام الواردة في هذه الرواية، وعليه يمكن أن يكون المراد: إنّ هذه الأحكام إنّما تجري بعد تنفيذ حكم الإعدام، لا في صورة فراره أو العفو عنه وما إلى ذلك.

---

(١) حكم المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٨٠؛ رؤية الأصناف: ١٩٥، ح رؤية الشوافع.

(٢) الكافي ١: ٢٥٦/ ٧.

ثانياً: لفظ «رغب عن» يعني الإعراض والكراهية التي إنّما تحصل عندما يتعرّف الفرد على الشيء ولا يراه موافقاً ومنسجماً مع عقله وعاطفته، وعليه يكون الجاهلون بالإسلام خارجين عن موضوع الارتداد.

ثالثاً: قيد «بعد إسلامه» وكذلك «الكفر» يعطينا معنىً دقيقاً، فالكفر يعني التغطية، فلابد أن يكون هناك شيء حتى يمكن للكافر تغطيته، وبديهي أن المرتد لم يغطِّ ظاهر القرآن الخارجي، فلابد من القول: إنه قد ارتكزت في ذاته حقيقة وحقانية القرآن، وقام الكافر بتغطية تلك الحقيقة، وفي الواقع إنّ الكفر بما نزل على النبيﷺ يعني تغطية تلك الحقيقة، وما دامت المسألة خافية على الفرد لا تتخذ شكل الحقيقة. وإنّ «بعد إسلامه» تعني بعد الاعتقاد به، وعليه عندما يثبت لشخص أن ما أنزل الله على نبيه حقّ، واعتقد بذلك، ثم كفر بما ثبت لديه واعتقده يكون ذلك منه عناداً محضاً للحق الواضح.

من هنا فإنّ هذا الحديث كالآية الخامسة والعشرين من سورة محمد، وبعض ما تقدم من الآيات الأخرى تشترط التبيّن للارتداد، فيخرج ذوو الشبهات الكثيرة، مثل أكثر الناس في العصر الحاضر، ولم يتضح لهم الإسلام بعد، يخرجون من موضع الارتداد.

رابعاً: عبارة «فلا توبة له» يبدو أنه أُسيء فهمها، إذ قالوا: «لا توبة له عند الحاكم» أو أنه عند الله أيضاً؟ في حين أنها لنفي الجنس، أي أنه لا وجود للتوبة لمثل هذا الشخص، فالتوبة تعني الرجوع والعودة، وهي إنّما تصدق على من يضل الطريق ثم يدرك ضلالته فيعود، وأما حينما تتضح حقانية الدين الإسلامي له، واعتقد بذلك ثم يأتي ويكفر بما اعتقده عناداً واستكباراً فلا توبة له، إذ لم يكن ما قام به عن جهالة، بل تعمد أن يسلك طريق الضلالة بعد اتضاح الحق له ولم تكن لديه أي شبهة.

وعليه توضح عبارة «لا توبة له» موضوع المرتد، فهو الذي لا تُتصور له توبة ، ويبدو أن مثل هذا الفرد المعاند المناهض للحق، يعدّ فاسداً عند جميع العقلاء، ويتفق قولهم على وجوب قتله، إذن وجوب قتله ليس حكماً تعبدياً شرعياً يثبت قسوة

الإسلام، بل هو حكم يوافق رأي العقلاء وبناءهم.

٢ ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ رجلاً من المسلمين تنصّر، فأتي به أمير المؤمنين عليه السلام ، فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات[1].

تقدّم أن ذكرنا عدم تمامية سند هذا الحديث؛ لعدم توثيق موسى بن بكر عند الرجاليين، مضافاً إلى أن مضمونه يتنافى وأحكام الشريعة، وما نعلمه من الإمام علي عليه السلام، فلا وجود للقتل بالوطء في الشرع، ولم يفتِ أحدٌ من فقهاء الشيعة والسنة بقتل المرتد بهذه الطريقة.

إشكال: إنّ حدّ الزانية المحصنة الرجم، وحدّ اللواط هو القتل بالرمي من شاهق أو هدم جدار عليه ونحو ذلك، فما الضير في أن يكون قتل المرتد بالوطء من هذا القبيل؟

جوابه: أولاً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند، وثانياً: إنّ رجم المحصنة قد تبيّن من الشرع بخلاف وطء المرتد، وعليه لا يمكن لهذا المورد أن يشكّل صغرى أو مصداقاً للموارد الموجودة في الشرع.

وبعبارة أخرى: إنّ الموارد الموجودة في الشرع من هذا القبيل نادرة جدّاً، فهي خلاف القاعدة والقانون الأولي، وكلما كان هناك دليل حمل على مورده، وما لم يكن هناك دليل قطعي لا يصار إليه.

وبعبارة أوضح: إنّ الأُمور المنافية للطبع والعاطفة إنّما تنسب إلى الشرع إذا ثبتت بالسند المتواتر أو المقارب للتواتر.

٣ ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحدٍ من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام في المرتد يستتاب، فإن تاب وإلاّ قتل، والمرأة إذا ارتدت عن

---

(١) الكافي ٢: ٢٥٦/ ٢.

الإسلام استتيبت، فإن تابت ورجعت وإلاّ خلّدت في السجن وضيّق عليها في حبسها[1].

سند الحديث جيد، ومضمونه يفرّق بين المرتد والمرتدة، إلا أنه كالأحاديث السابقة يشتمل على كلمات لا يمكن استنباط حكم قتل المرتد منها بسهولة، فمن البعيد أن يكون معنى كلمة «يستتاب» أو «استُتيب» أمراً للمرتد بالتوبة. إذ في هذه الحالة لا نحتاج إلى استتابة المرتد من قبل إمام المسلمين أو الحاكم الشرعي، بل يكفي أن يستتيبهُ جندي بسيط، فإن لم يتب نال جزاءه.

فيبدو أن استتابة المرتد يجب أن تكون من قبل شخص عالم بجميع الأحكام الإسلامية، كإمام المسلمين، بأن يجيب عن شبهات المرتد ثم يطلب منه الرجوع إلى الإسلام، فإن امتنع قتل، وأمّا إذا كان ذهنه مفعماً بالشبهات في أصول الدين وفروعه وتطبيقاتها، ولديه إشكالات حول سلوكيات المسلمين وما إلى ذلك، تغدو استتابته فاقدة للمعنى.

وببيان آخر: إنّ الآية السادسة من سورة التوبة تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، فهذه آية عامة تثبت عدم الحكم بالقتل ما دام هناك جهل، فلابد من إزالة الجهل، وما دامت هناك شبهة لم يُجب عنها لا يمكن عدّ المرتدّ عالماً. وبعبارة ثالثة: إنّ المرتد إذا لم تكن لديه أيّة شبهة وكانت أحقّية الإسلام واضحة عنده، ومع ذلك يخرج عن الإسلام، فهو معاند، ويجوز قتله عند جميع العقلاء، وأما إذا كانت لديه شبهة فإن البيان الوارد في ذيل الآية السادسة في سورة التوبة يحول دون قتله، مضافاً إلى أنّ كلمة «يُستتاب» إنّما تصدق يقيناً إذا طلبت التوبة منه بعد الإجابة عن شبهاته.

سؤال: ما هو سبب التفريق بين المرتد المرتدة؟

---

(١) الكافي ٣: ٢٥٦/ ٧.

جوابه: ربما لكون المرأة أضعف عنصرٍ في المجتمع، فقد منحت شيئاً من التخفيف، أو ربما لقوّة عاطفتها، لا تعود إلى الإسلام بعد حلّ شبهاتها بسبب الضغائن الشخصية، لذا تحبس ليمضي وقتٌ تخفّ معه حدّة عاطفتها وتعود إلى الإسلام ويخلّى سبيلها.

سؤال: لماذا اختير للمرأة الخلود في الحبس؟

جوابه: يبدو أن تخليدها في الحبس منوط بإصرارها على الكفر، وإلاّ فمجرد رجوعها إلى الإسلام يلغي حبسها.

٤ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام في الصبي يختار الشرك وهو بين أبويه؟ قال: «لا يترك، وذلك إذا كان أحد أبويه نصرانياً»[1].

فيما يتعلق بسند الحديث لم يرد مدح أو ذم في القاسم بن سليمان، برغم وجوده في تسعة عشر ومئة سندٍ، وقد ورد في إسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي[2].

وكذلك يبدو أنّ مراد الرواية أنّ والدَي الطفل إذا لم يكونا مسلمين، وكذلك الطفل لم يكن مسلماً، كسائر الأطفال في البلدان غير الإسلامية امتيازاً للولد، وعليه لا ينبغي أن يترك، بل لابد من محاورته ونصحه وبيان الإسلام له، وبطريق أولى إذا كان كلا والديه مسلماً، وأمّا عبارات الحديث ففيها إشكالات تحول دون التمسّك بعين ألفاظه، فمثلاً: إذا كان أحد الوالدين نصرانياً والآخر مسلماً، فكيف يكون الولد مشركاً؟ فهل لفظ (مشرك) ورد سهواً أو لفظ (نصراني)؟ أو هناك توجيه آخر؟

وقريب منه الرواية الآتية، وهي السابعة في الباب ومضمونها كالآتي:

٥ ـ حُميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن غير واحد من أصحابه، عن

---

(١) الكافي ٤: ٢٥٦/ ٧.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٥١١٤/ ٢٢.

أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام في الصبي إذا شبّ فاختار النصرانية وأحد أبويه نصراني أو مسلمين؟ قال: «لا يترك ولكن يضرب على الإسلام»[١].

وهو حديث مرسل، ولكن هل يضرب حقيقة، أي يجبر على الإسلام بالقوّة؟! فلدى الشباب حمية وعنفوانٌ، وغالباً ما يكون الضرب دافعاً له نحو التمرّد، والإسلام لا يروم دفع الناس إلى التمرّد.

٦ ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره عن أحدهما عليهما السلام في رجل رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب فإن تاب وإلاّ قتل»، قيل لجميل: فما تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب»، قيل: فما تقول إن تاب ثم رجع؟ قال: «لم أسمع في هذا شيئاً»، ولكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحدّ مرتين، ثم يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المرّة الثالثة[٢].

سند الحديث صحيح، وصدره كالحديث الثالث، إلاّ أنّ تصوّر تكرار الارتداد والتوبة منه وفقاً للمبنى الذي شرحناه مشكل، إذ لو بُيِّنَ له الإسلام جيداً، فإمّا أن يقتنع وإمّا أنّ يرفض، إلاّ إذا كان مرهف المشاعر شديد العاطفة، فيقبل الإسلام متأثراً بأحاسيسه، وكذلك يخرج من الإسلام لتأثير نفس الأحاسيس، وعندها لا يكون اجتهاد جميل بن دراج صحيحاً، ولا يقتل في المرّة الثالثة أو الرابعة، وفي الحقيقة نظر جميل إلى المسألة من زاوية الجرح والمجرح، وقاس مسألتنا على الزاني، في حين نرى أن الفرد إذا كان عاقلاً ومالكاً لزمام عواطفه، لا يكون هناك معنىً لارتداده المتكرر، فإذا تكرر منه الارتداد اتضح أنه مريض، وليس مجرماً، وعليه يستحق التخفيف كما في

(١) الكافي ٧: ٢٥٧/ ٧.

(٢) المصدر المتقدم ٥: ٢٥٦/ ٧.

المرأة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد والمرتدة

يتضح من هذه الرواية وغيرها أنّ المرتدة لا تُقتل مطلقاً سواءٌ أكانت فطرية أم مليّة، والأحناف من أهل السنّة يوافقون الشيعة في هذه المسألة[1].

ويبدو أنّ فلسفة ذلك تكمن في مشاعر المرأة المرهفة الغالبة على عقلها والتي تحول دون القيام بأمورها عقلائياً، وربما أدّت هذه الأحاسيس المرهفة إلى الشك في حكم من الأحكام أو في مجموع الدين، بل وحتى إنكاره، فمثلاً: لو فقدت أمّ وحيدها فقد تنكر وجود الله تحت وطأة مشاعرها أو تنكر قدرته أو عدله، إلا أنها بعد مضي عدّة أيام وبعد محادثتها ومحاورتها والتخفيف عنها تؤوب إلى رشدها وصوابها.

٧ ـ وقد تكررت في الرواية الخامسة عشرة، ومضمونها: إنّ الإمام علياًعليه السلام ضرب عنق زنديق، وفي سندها ثلاثة في الضعاف، مما يغنينا عن البحث في محتواها، ومن جهة أخرى هناك اختلاف في معنى الزنديق، فقد ذكرت له الكثير من المعاني، وكلها لا ينسجم مع الارتداد.

٨ ـ وهي الرواية السادسة المتكررة في الرواية الثامنة عشرة وتدور حول الغلو، وهو يختلف عن الارتداد من الأساس، وذلك أنّ المرتد بعد معرفة الحق والاعتقاد به ينكره عناداً، في حين أنّ الغالي هو الذي يعتقد جهلاً بربوبية بعض الأولياء بسبب رؤية بعض الكرامات منهم، ومثاله الرواية الآتية:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عُمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: أتى قوم أمير المؤمنينعليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربّنا، فاستتابهم فلم يتوبوا فحفر لهم حفيرة وأوقد فيها ناراً وحفر حفيرة أخرى إلى جانبها وأفضى بينهما،

---

(١) المبسوط ١٠: ٩٨ نقلاً عن كتاب حكم المرتد: ٦.

فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأُخرى حتى ماتوا[١].

وسندها صحيح إلاّ أنها لا تتعلق بالمرتد، ولذلك لم يعمد الإمام إلى قتلهم بعد امتناعهم من التوبة، بل قام بإيذائهم بشيء من الدخان ليعودوا إلى رشدهم ويكفّوا عن جهالتهم، إلاّ أن جهالتهم كانت من القوّة بحيث رجّحوا البقاء في غمرة الدخان والنار والاحتراق فيها على كل شيء، فمن عدم قتلهم بأجمعهم، وحفر حفيرتين لهم بدلاً من رميهم في حفيرة أعدت مسبقاً، وكذلك من إلقاء الحطب في حفيرة وإضرام النار فيها، وإدخال الغلاة في الحفيرة، وليفهموا أنّ علياًعليه السلام ليس ربّاً؛ لأنّ الرب لا يحفر الحفيرة، وإنما يقول لها: (كوني) فتكون، ولكنهم برغم هذا كلّه لم يفهموا ولم تتغلب عقولهم على أحاسيسهم ومشاعرهم، فماتوا بجهالتهم.

٩ ـ أبو علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله، قال: أتى أمير المؤمنينعليه السلام برجل من بني ثعلبة قد تنصّر بعد إسلامه، فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنينعليه السلام: «ما يقول هؤلاء الشهود؟» قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقالعليه السلام: «أما إنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»[٢].

سندها ضعيف، فعمرو بن شمر من مشاهير الضعاف، فلا حاجة فيها إلى كثير من البحث، ولكن من المناسب أن نعرف أنّ مضمونها مخالف للقرآن الكريم، إذ ورد فيها أن شهوداً يشهدون على واقعة، وتكون شهادتهم مخالفة للواقع إمّا عمداً أو سهواً، ويشهد شهود آخرون على خلاف شهادتهم[٣]، فكيف تتواطأ جماعة على الشهادة كذباً ضد شخصٍ ليقتل؟! ومن جهة أخرى نقول: ما علاقة تكذيب الشهود بضرب

---

(١) الكافي ٨: ٢٥٧/ ٨.

(٢) المصدر المتقدم ٩: ٢٥٧/ ٧.

(٣) راجع سورة المائدة: ١٠٦ ـ ١٠٧.

العنق؟! فأي دليل يقوم على أنّ حكم تكذيب الشهود هو القتل؟! يبدو أنّ هذا الحكم موافق للحنابلة، وقد نسبه عمرو بن شمر كذباً إلى الإمام علي عليه السلام[(١)]، ولطالما نسب أهل السنّة هذا الكلام الباطل إلى الإمام علي، هذا مضافاً إلى أن عبارة الرواية توحي بأنّ قبول الإسلام والارتداد كان لنزوة، وليس له ربط بالمنطق والاستدلال، في حين ينبغي أن يكون اعتناق الدين على أساس الدليل والبرهان. الأمر الآخر أنه طبقاً للرواية فقد صرّح الإمام عليه السلام بأنه سوف لا يقبل له بعد ذلك رجوعاً من دون أن يتبيّن ما إذا كان حكمه عندها هو القتل أو بقاؤه على الدين الذي اختاره؟ ولم يتضح أنّ الإمام إذا لم يقبل إسلامه فكيف سيكون تعامل الله معه؟ هذا مع أنّ النبي قد قبل إسلام رجل بعد تكرر الارتداد منه مراراً[(٢)]، إلاّ أنّ الإمام علياً عليه السلام طبقاً لهذه الرواية يرفض ذلك!

١٠ ـ محمد بن يحيى، عن العمركي بن علي النيسابوري، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر؟ قال عليه السلام: «يقتل ولا يستتاب»، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتدّ عن الإسلام؟ قال عليه السلام: «يستتاب، فإن رجع وإلاّ قتل»[(٣)].

سندها صحيح وتدلّ على اختلاف حكم المرتد الفطري والملّي.

١١ ـ عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد؛ وعلي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحدّ محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فإنّ دمه مباح،... وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسّم

(١) المغني لابن قدامة ١٠: ٩٩.

(٢) العسقلاني، الإصابة ٣: ٥٥، نقلاً عن كتاب حكم المرتد: ١٤٤.

(٣) الكافي ١٠: ٧/٢٥٧.

ماله على ورثته وتعتد امرأته [بعدُ] عدّة المتوفى عنها زوجها وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه»[١].

سندها جيد، وتدلّ على تفصيل الشيعة بين المرتد الفطري والملي، كما أنها تبيّن معنى المرتد كالرواية الأولى من الباب، بل وأوضح، وتعرفه على أنه من ينكر النبي أو يكذبه.

وأما ما ورد في بعض الرسائل العملية من أنّ المرتد يشمل من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، بحيث يؤدي إلى إنكار النبي فلم يتضح من الروايات، ولابد من إثباته بدليل خاص، وما قيل من (أن الالتزام بشيءٍ التزام بلوازمه) لا يكفي لإثبات مثل الارتداد وعقوبته القاسية، إذ قد تكون لدى الفرد شبهات تؤدي به إلى إنكار الضروري دون الذهاب إلى إنكار النبي كأن يرى أنّ أحاديث النبي كانت لفترة محدودة، أو يشكك في جميع الأقوال المنقولة عن النبي ﷺ، أو يفهم من الألفاظ معاني أخرى بالنظر إلى تطوّر اللغة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي

من الأمور التي ينفرد الشيعة بها هي التفريق في الحكم بين المرتد الفطري الذي يقتل بعد ثبوت ارتداده لدى الحاكم، وبين المرتد الملي الذي يستتاب فإن امتنع قُتل.

ولم تبيّن الروايات سبب الاختلاف في الحكم بينهما، ولكن يبدو أنّ الوجه فيه أنّ المسلم الفطري المولود من أبوين مسلمين قد عاش وترعرع في مناخٍ إسلامي، ولم يسمع بما هو أفضل من الإسلام، ولم يعرف سواه، وهو دينٌ كامل منسجم مع العقل ويتناغم مع الفطرة وله معجزة خالدة وما إلى ذلك، وعليه لا يكون ارتداد مثل هذا الفرد عن شبهة، بل عناداً واستكباراً، وليس للمعاند موضع في الدين ويكون حكمه القتل.

---

(١) المصدر المتقدم ١١: ٢٥٧/ ٧.

وأمّا المرتد الملي فبالالتفات إلى أنه كان يعتنق ديناً وطريقة أخرى فقد يحدث أحياناً أن يقارن بين بعض التعاليم الإسلامية وتعاليم الدين السابق، فيذهب إلى أفضلية الدين السابق فيها، فعندها يستتاب، بأن يناقشه الحاكم الإسلامي أو المتخصّص في الإسلام ويجيب عن شبهته ويبيّن له أفضلية الإسلام على ذلك الدين بالدليل الواضح، وبعد إزالة شبهته فإن رجع إلى الإسلام خلّي سبيله، وإلاّ عدّ معانداً وقُتل.

إشكال: جاء في الروايات والفتاوى لفظ «يستتاب» من دون التطرّق إلى الإجابة عن شبهاته العلمية وما إلى ذلك، وعليه يكون الاختلاف بين المرتد الفطري والملي تعبديّاً صرفاً لا يحتاج إلى بيان سببه وحكمته وعلّته.

جوابه: جاء في الروايات والفتاوى بشأن النزاعات والدعاوى القضائية أنّ البيّنة على من ادّعى، فإن لم تكن له بيّنة، كان اليمين على من أنكر، فإذا كانت القضية كذلك لم نعد بحاجة إلى القاضي والمجتهد، بل يمكن لأي شخص أن يحكم بين المتخاصمين!!، أجل، لابد للقاضي أن يكون مجتهداً ليتمكّن من تشخيص الحق من خلال التدقيق في التفاصيل قدر المستطاع.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا تمّ الاكتفاء بمجرد طلب التوبة، فإنها تتأتى من كل ناطق، ولو كان طائر الببغاء، في حين أننا نجد في الروايات أنّ الإمام علياًعليه السلام هو الذي يتصدّى إلى استتابة المرتد، وليس غلامه قنبر، فيتضح أنّ الاستتابة يقوم بها القاضي أو العالم بعد الإجابة عن جميع شبهاته، لا أنها كلام القاضي الأول والأخير.

وما قيل من أن الاختلاف بين المرتد الفطري والملي في الحكم تعبدي، فيمكن مناقشته بأنّ بعض الأمور الدينية تعبدية محضة لا يُسأل عن حكمها، ويلتزم محله، ولا تجب سجدة السهو للذكر في غير محله؟ لأنه تعبّد محض، في حين يستفهم عن سبب الاختلاف بين المرأة والرجل في الميراث، وذلك لأنّ العقل يراه خلاف العدل، فلابد من دليل شرعي لإقناع العقل، كأن يقال: إنّ نفقات الزوجة والأولاد، وتوفير السكن والملبس والمأكل ومهر المرأة يقع على عاتق الرجل، لذلك يضاعف له الإرث، وهكذا

الأمر فيما نحن فيه، حيث لا يرى العقل فرقاً بين مرتدين أحدهما من أبوين مسلمين، والآخر من أبوين غير مسلمين، فيتساءل عن سبب منح أحدهما فرصة التوبة بينما يحرم الآخر منها، وعندها لابدّ من العثور عن حكمة هذا الاختلاف بين الفطري والملّي إلى عصرنا الحاضر.

لو قبل البيان المتقدّم في جعل العناد معياراً للقتل، وكان اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي في أن المرتد الملي يحتمل وجود شبهة قادته إلى الارتداد وليس العناد، بخلاف الفطري، نقول بسحب هذا ا لبيان إلى عصرنا الحاضر، حيث تتغلغل الشبهات في أذهان الشباب من جميع الجهات، وأهم شبهة تتلخص في أن الدين الذي نزل قبل خمسة عشر قرناً في بقعة نائية، كيف يمكنه أن يعمل على إسعاد الشباب المعاصر؟ وكيف يمكن رفع انعدام التجانس بين العلم والدين؟

ومن خلال تعامل هؤلاء الشباب مع الأمور والحقائق، نجد أن أغلبهم ليسوا من المعاندين سواء منهم من ينحدر من خلفيات إسلامية أو غيرها، وعليه يكون حكم القتل بحقهم منتفياً، كما أنّ حكم القتل بعد ذلك لا يمكن تحقّقه في العالم الخارجي، وذلك لأن حلّ بعض الشبهات المطروحة ليست من السهولة التي يصدق عليها التبيّن والتي يمكن معها إقناع الطرف المقابل.

إشكال: إنّ حقانية الدين في عصرنا واضحةٌ جدّاً، وإنّ قوله تعالى: ﴿**مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى**﴾ (محمد: ٢٥)، تصدق في حقّ أبناء عصرنا، إذ نقول لهم: لا يمكنكم الإتيان بمثل هذا القرآن فيتضح أن الدين الذي يمتلك هذا الكتاب السماوي حقّ ويصلح لجميع العصور.

جوابه: بل إنّ أكثر الذين لديهم شبهات لا تدور شبهاتهم حول القرآن ومضامينه، فلو تمّ تعريف الدين من خلال القرآن لارتفعت أكثر الشبهات، فمثلاً: لديهم إشكال حول تعلّق الزكاة بالأُمور التسعة المعروفة في الرسائل العملية، إذ إنّ الذين يمتلكون في العصر الحاضر سبعة منها يعدّون من الفقراء، ولكن ليس عندهم إشكال في آيات

القرآن التي أوجبت الزكاة بقول مطلق، ولا إشكال عندهم في ضرورة معاقبة المعاند، وإنما يشكلون على نوعية هذه العقوبة، فهم يذعنون بكون القرآن معجزة خالدة، إلاّ أنّ الذي يتم طرحه حالياً بوصفه إسلاماً غير موجود بأجمعه في القرآن الكريم، وأكثر النزاعات تدور حول التي لا وجود لها في القرآن الكريم ومنها الحكم بقتل المرتد.

إشكال: كيف يصحّ هذا، وقد جعل القرآن الحجية لكلام النبيّ ﷺ والمعصومين من أهل بيته عليهم السلام، وأمرنا؛ بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، وقوله تعالى ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء: ٧)، باتباعهم، وفي حديث متواتر جعل النبيّ ﷺ العترة عدلاً للقرآن الكريم.

جوابه: هل أنزل الله تعالى قرآناً ناقصاً فأراد إكماله بواسطة النبيّ ﷺ والمعصومين عليهم السلام؟ هذا ما لايدّعيه مسلم، فالقرآن كتاب كامل، وما دور النبيّ ﷺ إلاّ تبيين القرآن وتحديد المصداق وتطبيقه على العصر، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعصومين عليهم السلام، وعليه ما في القرآن ثابت لا يتغيّر، إلاّ أن تطبيقات المعصومين عليهم السلام متغيرة بتغيّر العصور، وإذا تمّ إدراك هذه الحقيقة بشكل جيد، فسوف تُحلّ الكثير من الشبهات والمشاكل[1].

ينقل أنّ آية الله جوادي الآملي قال للسيد الإمام الخميني قدس سره بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران: «لقد نهضتم في ثورتكم بالقرآن ونهج البلاغة، وليس بالإمكان الحفاظ على هذا الانتصار بحاشية العروة الوثقى، والعلّة المحدثة تحتاج إلى علّة مبقية»، وهو كلام جميل ومتين.

١٢ ـ علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي بصير ،عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أُخذ في شهر رمضان وقد أفطر فرفع إلى الإمام يقتل في

(١) المجلة الفقهية، العدد ٣١ ـ ٣٤، مقال الثابت والمتغيّر لأحمد عابدين.

الثالثة»[١].

سند الحديث جيد، وهناك رواية أخرى بهذا المضمون.

١٣ ـ ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن بريد العجلي، قال: سُئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، فقال عليه السلام: يُسأل هل عليك في إفطارك إثمٌ؟ فإن قال: لا، فإنّ على الإمام أن يقتله، وإن هو قال: نعم، فإنّ على الإمام أن ينهكه ضرباً»[٢].

سندها جيد، ويحتمل قوياً أنّ الذين ذهبوا إلى ارتداد منكر الضروري استندوا إلى هذه الرواية، ولكن يبدو أنه لا علاقة لها بالمرتد، بل تقول: لا ينبغي هتك القوانين الإسلامية ونقضها في المجتمع الإسلامي عمداً وعلناً، وكل من يقوم بمثل ذلك يجب قتله، ولا ربط لها بالارتداد بمعنى إنكار النبي صلى الله عليه وآله وتكذيبه، فهناك لكل ذنب عقوبة في المجتمع الإسلامي، وقد كان حكم المتعمد في الإفطار آنذاك القتل، ولكن هل كان حكماً إلهياً أو حكومياً؟ هل كان ثابتاً أو متغيّراً؟ هل هو ذو جنبةٍ وقائية أو أنه يطبّق على نحو الحقيقة؟ من الحدود الإلهية التي لا تصل بمرتكبها حدّ الارتداد، وعليه لا يتضح وجه إدراج هاتين الروايتين في هذا الباب.

١٤ ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن حمّاد بن عثمان، عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ بزيعاً يزعم أنه نبي، فقال عليه السلام: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست له غير مرّة فلم يمكنني ذلك[٣].

سندها حسنٌ، وقد تكررت بمتنها في الرواية الثانية والعشرين، إلاّ أنّ دلالتها على حكم المرتد غير واضحة، إذ قد ينكر شخص خاتمية النبي صلى الله عليه وآله دون أصل النبوة، بأن

---

(١) الكافي ١٢: ٧/٢٥٨.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٠: ٧/٢٥٩.

(٣) الكافي ١٣: ٧/٢٥٨ و ٢٢: ٧/٢٥٩.

يرى استمرار النبوّة باستمرار العصور، أو يرى النبيﷺ إنساناً عبقريّاً، ويرى لنفسه شيئاً من العبقرية أو أنه عبقري كامل، وهذه الأفكار وإن كانت باطلة، إلاّ أنها لا تدلّ بوضوح على ارتداد القائل والمعتقد بها.

ومن جهة أُخرى فإنّ الحكم بقتله على فرض صدوره من الإمامعليه السلام، فهو مؤقت بزمنٍ لم تستطع فيه الحكومة من القبض على ابن أبي يعفور، إذ لو قتل ابن أبي يعفور وألقت الحكومة القبض على قاتله وطالب أولاد المقتول بالقصاص، فكيف سيكتب له الخلاص؟ وكيف يثبت للحكومة أنه كان يدّعي النبوة وأنّ حكمه هو القتل؟ وعندها سيتمّ قتل مؤمنٍ بفاسق.

ومهما كان فإن هذا الحديث يدلّ بمجموعه على كون الحكم مؤقتاً بزمان معيّن، وإذا ذهب شخص إلى إطلاقه، فعليه أن يفكر بحلٍّ لمطالبة أولياء الدم بالقصاص، وحدوث الفوضى في المجتمع، إذ سيغدو بإمكان كلِّ شخص أن يقتل آخر بادعاء النبوّة، وأنه قام بواجبه الشرعي، ويشكل تحديد الصادق من الكاذب، هذا مضافاً إلى أنه لماذا لم يبادر الإمام نفسه إلى رفع أمره إلى الحكومة؟ فإنّ الحكومات تعاقب المرتد ومدّعي النبوّة.

١٥ ـ الرواية الرابعة عشرة وقد تقدّمت، وضعف سندها ومخالفتها للقرآن الكريم واضحان.

١٦ ـ الرواية السادسة عشرة وسندها هو سند الرواية الخامسة عشرة والسادسة، وفيها ثلاثة من الضعاف، ودلالتها أضعف من رواية عمرو بن سُمر المتقدّمة، وهي كالآتي: إن أمير المؤمنينعليه السلام كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان، وشهد له ألف بالبراءة، جازت شهادة الرجلين وأبطل شهادة الألف؛ لأنه دين مكتوم[1].

---

(١) الكافي ١٦: ٢٥٨/ ٧.

وفي هذا المورد لابدّ من إسقاط شهادة الجميع، وسؤال الشخص نفسه إذ لا يمكن الوصول إلى حقيقته ذلك إلاّ من ناحيته.

١٧ ـ الرواية السابعة عشرة، وسندها هو سند الروايات الخامسة عشرة والسادسة عشرة، وهو سند ضعيف، وفي متنها إشكال، وهو فريد من نوعه: (وبهذا الإسناد قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلاّ قتل يوم الرابع»[1].

لم ترد استتابة المرتد ثلاثة أيام وقتله في اليوم الرابع في أيّة رواية أخرى، فالمرتد إمّا فطري فيقتل من دون استتابة، أو ملّي فيستتاب، وأما كيفية ذلك، وكم مرّة، وكم يوماً؟ هذا ما لم تبيّنه الروايات، إذن نتجاوز هذه الرواية أيضاً.

(١) المصدر المتقدّم ١٧: ٢٥٨/ ٧.

معضلة التوبة عند المرتد الفطري
محاولة تثوير العقل الفقهي

أ. عبدالعالي العبدوني(*)

مقدّمة

كثيرة هي الأبحاث التي تعاملت مع موضوع حد الردة إن تبنّياً أو ردّاً وفق مبانٍ معرفية مختلفة جداً بعضها عن البعض.

ونحن في هذا المقام سوف نحاول أن نجري قراءة معرفية هادئة وهادفة في نفس الوقت بخصوص موضوع حدّ الردة، حتى تكون وجهة نظرنا في الموضوع مع لحاظ أنّ ما سوف ننتهي إليه لا يمكن أن يفسر على أنه الرأي النهائي بهذا الخصوص، لأسباب على رأسها أنّ الموضوع؛ لكي يستوفي جوانبه بشكل علمي دقيق، لا بدّ من التعاطي معه فقهياً وكلامياً وفلسفياً ومعرفياً وأنتربولوجياً وتاريخياً؛ حتى نستطيع استيعاب مجموع جوانبه، وغير هذا تكميم للمشارب المعرفية، وكذا للمناهج فلا يمكن بتاتاً القول بالفصل في الموضوع.

(*) باحث مختص بعلم الكلام الجديد، من المغرب.

وحفاظاً منّا على السقف المسموح به في المقالات ارتأينا الاهتمام بمعضلة جدّ حساسة وهي توبة المرتدّ الفطري ودورها في إقامة الحدّ من عدمه.

ذلك أنّ التوبة ـ وعلى مدار التأريخ الديني الإسلامي ـ شكلت نقطة محورية تتأسس عليها مجموعة من السلوكيات والأخلاقيات وكذا الزجريات، حيث أريد لها من قبل الشارع الحكيم أن تكون ملاذاً أخيراً لتجاوز الهفوات والزلاّت التي يسقط فيها المرء المتدين.

بل نجد أنّ للتوبة أثراً مهماً جدا حتى فيما يخص عقوبات بعض الحدود، حيث يُترك أمر تطبيق الحد من عدمه مرهوناً بنظر الحاكم الشرعي، والذي يكون قد عاين أثر وصدق التوبة على مقترف الكبيرة.

فمثلاً في حدّ الحرابة وحد الزنا يكون للتوبة دور مهمٌّ في تنفيذ العقاب من عدمه، إلاّ أننا وعلى ـ خلاف المسار العقلائي ـ نجد أنّ أهمّ الحدود وأوثقها بحرية الإنسان في الاعتقاد تتهاتر، ذلك أنّ حدّ الردة لم يعلق تنفيذ العقاب ولو مع تحقق توبة المرتدّ، إلا أنه خصص ذلك بالمرتد الفطري لا المرتدّ الملّي.

ونحن في هذه الورقة الجد مختصرة سوف نحاول مباحثة موضوع عدم ناجعية توبة المرتدّ الفطري في عدم تطبيق العقاب، وهو إزهاق الروح «أوّلاً»، قبل أن ندلي بوجهة نظرنا في الموضوع على أساسٍ كلامي جديد «ثانياً».

لكن قبل ذلك لا بأس من إيضاح البعد القرآني لهذا الحدث الديني أو اللاديني حسب تفصيل الارتداد، على سبيل الاستهداء في مقام البحث.

ماذا تحدّث القرآن عن الارتداد؟

يقول الباري جلّ وعلا في محكم كتابه العزيز بخصوص الارتداد والمرتد مجموعة أُمور نرى تعدادها على التفصيل وفق الترتيب المصحفي:

برجوعنا إلى الآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالمرتد نقفُ على أنها تتعلق بالعقاب

الأُخروي ليس إلاّ، ولا تحمل أية إشارة إلى وجود عقاب دنيوي.

﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٠).

ليس من المناسب بحث هذا الموضوع دون الرجوع إلى التفاسير التي تعاطت مع الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥١).

فالواضح من الآيات القرآنية الكريمة أن عقاب الردة هو عقاب أخروي، ولم يتم فيه تفريد عقاب دنيوي، لكن مع ذلك ليس ثمة مانع من صدور نص نبوي تشريعي لحدّ الردة، ما دام كلام النبي عليه وعلى آله أزكى الصلوات وأتم التسليم حاملاً للبذرة التشريعية الكافية لخلق منظومة عقابية أرضية، والتي هي بالضرورة ثمرة وحي من نوع آخر ولها إلزاميتها بنص القرآن ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

السنّة الشريفة ومعالجة إشكالية الارتداد

ولذلك لا بأس من أن نمرّ، إلى بحث السقف الروائي بوصفه الجسم التشريعي الوحيد الذي تعاطى مع الردة تعاملاً اجتماعياً زجرياً، جاعلاً لها عقوبة سريعة المفعول.

أولاً: عدم ناجعية التوبة في المرتد الفطري

ذهب الفقه الإمامي القديم في أغلبه إلى أن «المرتد على ضربين: مرتدّ ولد على فطرة الإسلام، فهذا لا يقبل إسلامه، ومتى ارتد وجب قتله، والآخر كان كافراً فأسلم، ثم ارتد فهذا يستتاب فإن رجع وإلاّ قتل»[1] هذه كانت الخلاصة الفقهية التي وصل إليها

---

(١) الطوسي، أبو جعفر، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٨٢، صححه وعلق عليه محمد الباقر

شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، وهو ما نحا إليه أغلب التوجه الفقهي الإمامي إن لم نقل كله.

وقد اعتمد الفقهاء عدداً من الروايات التي تؤكد هذا الطرح، وهي أنّ المرتد الفطري يقتل بدون استتابة، فـ «عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن العلا بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمدصلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»[١].

وفي رواية أُخرى «عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً نبوته وكذبه، فإنّ دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، فلا تقربه، ويقسم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[٢].

والكثير من الروايات تنحو هذا المنحى.

لكننا في نفس الوقت نجد مجموعة من الروايات تؤكد على الاستتابة، وكلها مروية عن فترة أمير المؤمنينعليه السلام، فـ «عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد اللهعليه السلام: إنّ رجلاً من المسلمين تنصّر فأُتي به أمير المؤمنينعليه السلام، فاستتابه فأبى عليه فقبط على شعره ثم قال: طؤوا عباد الله، فوطئ حتى مات»[٣].

البهبودي، مؤسسة الغري للمطبوعات، سنة ١٩٩٢م.

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١٠ :١٣٧؛ الاستبصار ٤ : ٢٥٢؛ الكافي ٢: ٣١٠.

(٢) الطوسي، التهذيب ١٠ : ١٣٨، الاستبصار ٤ : ٢٥٢؛ الكليني، الكافي ٢ : ٣١٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٩١.

(٣) الطوسي، التهذيب ١٠ :١٣٨ و١٣٩؛ الكليني، الكافي ٢: ٣١٠.

وثمة حديث آخر مشابه للأول مروي «عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفرعليه السلام قال: أتي أمير المؤمنينعليه السلام برجل من تغلب قد تنصّر بعد إسلامه، فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنينعليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود ؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك، فلا تعد، وإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعا بعده»(١).

«وعن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمان، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام: «المرتد تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته ويستتاب ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»(٢).

إلاّ أنّ شيخ الطائفة يستدرك على هذه الروايات مصرحاً بأن «هذه الأخبار لا تنافي الأولى في أنّ المرتد لا يستتاب؛ لأن الأخبار الأُولى متناولة لمن ولد على فطرة الإسلام ثم ارتد، فإنه لا تقبل توبه ويقتل على كلّ حال، والأخبار الأخيرة متناولة لمن كان كافراً ثم أسلم ثم ارتدّ بعد ذلك فإنه يستتاب فإن تاب فيما بينه وبين ثلاثة أيام وإلاّ قتل، وقد فصّل ما ذكرناه أبو عبد اللهعليه السلام في ما رواه عمار الساباطي عنه وقد قدمناه»(٣).

فالواضح أنّ العلامة الطوسي عمل على توجيه الروايات المتعلقة بالاستتابة على اعتبار أنها تهم المرتد الملّي، وليس المرتد الفطري.

---

(١) الطوسي، التهذيب: ١٩٣، الاستبصار ٤: ٢٥٤؛ الكليني، الكافي ٢: ٣١١؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٩ مع زيادة في آخره.

(٢) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٩؛ الاستبصار ٤: ٢٥٤؛ الكافي ٢: ٣١١؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٩ مع زيادة في آخره.

(٣) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٩.

وما سوف نسعى إلى بحثه على مستوى سقف الرواية هو معاينة هل يصح مثل هذا التوجيه في المضمون وفي التشخيص.

١ ـ في ما يخص الرواية الصادرة عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رجلاً من المسلمين تنصرّ، فأُتي به أمير المؤمنين عليه السلام، فاستتابه فأبى عليه فقبض على شعره ثم قال: طأوا عباد الله فوطئ حتى مات» يمكننا ملاحظة مسألة جد مهمة، وهي أنّ المسألة تتعلق بمسلم تنصّر، ومضمون الرواية لا يحمل أية أمارة على أنّ هذا المسلم كان على الكفر سابقًا، بل هي قائمة على عموم مسلم تنصّر، فلا يتيسر توجيه هذه الرواية إلى أنّ المسألة تتعلق بمرتدّ ملّي.

والرواية صحيحة السند، ذلك أنّ أحمد بن محمد، مشترك بين جماعة من الرواة، وعلي بن الحكم بن الزبير النخعي الأنباري قال عنه النجاشي: «أبو الحسن الضرير، مولى، له كتاب»، وقال الطوسي: «الكوفي ثقة جليل القدر له كتاب» وعدّ الطوسي أيضاً في رجال الرضا والجواد عليهما السلام له أكثر من ١٤٦٢ رواية في الكتب الأربعة.

أما موسى بن بكر ففي ترجمته قال النجاشي: «موسى بن بكر الواسطي، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، وعن الرجال، له كتاب يرويه جماعة»، ذكره الطوسي في الفهرست، وروى كتابه بسند صحيح عن ابن أبي عمير، وصفوان، عنه، وعده في رجال الصادق والكاظم عليهما السلام، قائلاً: «الواسطي أصله كوفي، واقفي»، روى عنه بسند صحيح ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي وبعض أصحاب الإجماع، ولذلك وثقه بعضٌ، ووصف حديثه بالصحة العلامة في المختلف، واعتمد السيد الخوئي في توثيقه على شهادة صفوان بأن كتاب موسى بن بكر ليس فيه اختلاف عند أصحابنا».

الفضيل بن يسار (وليس الفضل بن يسار) ثقة.

٢ ـ في ما يخص الرواية الصادرة عن أبي علي الأشعري عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أتي أمير المؤمنين عليه السلام

برجل من تغلب قد تنصر بعد إسلامه، فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين‏: ما يقول هؤلاء الشهود ؟ قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام فقال: أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك وقد قبلت منك، فلا تعد، وإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده» فهذه الرواية يمكن التساهل معها والقول بأنها تخصّ المرتد الملّي؛ لأنّ الأمر يتعلق بشخص تنصّر بعد إسلامه، إلاّ أنّ هذا التساهل في الفهم لا يمكن أن يقوم في موضع الدماء؛ لأنّ الجري اللغوي أن نقول بأنّ زيداً من الناس قد تنصّر بعد إسلامه، دون أن نقصد أنه ملّي سابق، بل المتبادر أنّ إسلامه فطري، لكننا لن نمحص في هذه الرواية كثيراً.

أبو علي الأشعري هو نفسه أحمد بن إدريس، قال عنه النجاشي والطوسي: «أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر، مات سنة ٣٠٦ هـ بالقرعاء من طريق مكة على طريق الكوفة»، ذكره الطوسي في رجال العسكري، وفي من لم يرو عنهم، له أكثر من ٢٨٢ رواية في الكتب الأربعة.

أما محمد بن سالم فهو محمد بن سالم بن عبد الحميد، وهو من رجال الإمام الجواد، ذكره الكشي في جماعة، وقال: «هؤلاء كلهم فطحية، من أجلة العلماء والفقهاء والعدول وبعضهم أدرك الرضا، وكلهم كوفيون».

وأما أحمد بن النضر الخزاز (أبو الحسين الجعفي)، فقد قال عنه النجاشي: «كوفي ثقة»، ذكره الطوسي أيضاً في الفهرست، قائلاً: «له كتاب، روى عنه البرقي محمد بن خالد وإبراهيم بن هاشم».

وأما في ما يخص عمرو بن شمر، فبالرغم من تضعيف النجاشي له، إلاّ أنّ التضعيف لا يضرّ ما دام الأمر ملتبساً بشكل كامل على العلامة النجاشي، فقد قال عنه الطوسي «له كتاب»، وذكره أيضاً في رجال الباقر والصادق، وروى عنه في كامل الزيارات وتفسير القمي، ووثّقه المحدث النوري في المستدرك لأجل رواية خمسة من

أصحاب الإجماع والأجلاء عنه واعتماد المفيد عليه، مما يجعل من المحصلة أن عمرو بن شمر ثقة.

وأما في ما يخص جابر بن يزيد الجعفي فهو ثقة معتبر في المذهب، فقد قال عنه الكشي: «إنّ الرجل لا بدّ عده من الثقات لما ذكر، ولقول الصادق سلام الله عليه في صحيحة زياد: إنه كان يصدق علينا »، وهذه تكفينا مؤونة الاستدلال أكثر، فالرجل ثقة معتبر الرواية.

فالحديث صحيح السند، وإلاّ فإنه يتنزل إلى الحديث الحسن، وكلاهما في موطن الاعتبار في مقام الاستدلال.

٣ ـ وفي الرواية الثالثة الصادرة عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمان، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتد تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلاّ قتل يوم الرابع» تفيد وقوع العموم في الحكم دونما تفرقة بين الملّي والفطري، فلا نفهم كيف عمل شيخ الطائفة الطوسي على توجيه مضمون هذه الرواية إلى تعلقها بالمرتد الملّي، مع أنّ النص جاء عاماً دونما تحقق ما يخصصه.

المناخ العام ودوره في تكوين عقوبة الارتداد، الفهم التاريخي للنصوص

ولن ندخل في بحث اعتبار هذه الرواية؛ نظراً لتضارب الآراء بشكل قوي الذي يعرفه سهل بن زياد.

ما أحببنا الإشارة إليه هو أنّ الفقه الإمامي تعامل مع مجموعة من الروايات مغلباً إحداها على الأخرى دون أن ينتبه إلى الفترات الزمنية التي تخصها، وانعدام التحقيب الفقهي هو من أخطر الأمور التي يعاني منها الفقه الإسلامي على عمومه.

وما نقصد بالتحقيب التاريخي الفقهي هو النظر إلى الإطار العام الذي كانت تمرّ به

الأمة الإسلامية والتي على ضوئها كانت تصدر أقوال الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، لأنّ التمعير في العقوبات تظل غير متيسرة، وهو ما قد يراه البعض الآخر بدوران الزمان والمكان في المجال الفتوائي، لكن هذا خلاف ما نراه في ما يخص التحقيب الفقهي، فمدار البحث ليس هو عامل الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، لأنّ مدماكاً كهذا يظل مسلماً به، لكن ما نقصده بالتحقيب هو التركيز على التمعير الحكمي الشرعي في مظان معينة، أي أنّ الحكم الشرعي يعرف شرائح عدة تدور مع مجموعة من المظان، كالثقافة الدينية والشرعية للمرتد، والإطار النفسي الذي يمتح منه المرتد، والإطار الاجتماعي الذي يتحرك فيه والجو الديني العام وطريقة تكوين العقيدة عنده.

بمعنى أنه لا يمكننا أن نقف أمام زيد نقول: بعقله وفطرة إسلامه ارتد فنقتله بدون استتابة، في جو يعرف انجرافاً فكرياً مادياً إلحادياً والمجتمع ينحو نحو التغربن شكلاً وسلوكاً، فمن المؤكد أن ارتداد زيد ناتج عن هذا الجو العام، والذي لا يمكنه بتاتا أن يكون دافعاً للمساءلة الإسلامية، هذه على الأقل تظل من أبجديات تطبيق الحدود في الإسلام، وهو تحقق أشراط تطبيقها من ذيوع جو إسلامي وانعدام المؤثرات السلبية على الأقل وفق القنوات العامة لتصريف الأفكار. وإلاّ فإنّ تطبيق الحدّ دون استتابة يكون انتكاسة أنطولوجية خطيرة تهدد الوجود الديني نفسه.

فالتحقيب الفقهي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار موارد صدور الدليل الشرعي، وفي أي إطار تمّ ذلك، ثم بعدها يتم استخلاص الأحكام الشرعية الدائرة مع تغير الأوضاع، مما يجعل من الأحكام الشرعية متكثرة حول الموضوع نفسه.

بمعنى أنه لا نقول بتعليق الحكم الشرعي لانتفاء شروط تطبيقه، بل نقول بتكثر الأحكام الشرعية مع تلك الشروط، فنقول مثلاً: الحد بدون استتابة في الإطار «أ» والحد باستتابة في الإطار «ب» وعدم تطبيق الحد في الإطار «ج» وتطبيق التعزير في الإطار «د»، فالحكم لا يدور مع الزمان والمكان بقدر ما يدور مع الأوضاع.

ناهيك عن أنه وبغض النظر مثل هذه العملية فإنه وحتى على مستوى استنباط الحكم الشرعي الذي يظل معيارياً وتقنياً، فإنّ هناك مجموعة من الروايات تظل عامل فرملة له، ولا يمكنه أن يتجاوزها بالتخفيف من وزنها. فمسألة عدم استتابة المرتد الفطري تظل محل نظر حتى على مستوى السقف الروائي، ولا يمكن الحسم في مسألة عدم استتابة المرتدّ الفطري، إلاّ بتوجيه لمجموعة من الروايات لفائدة روايات أُخرى، بمعنى تحقيق موازنة بين الأدلة مما يدفع إلى طرح السؤال التالي إلى أي حدّ ظلت هذه الموازنة مطابقة للبرهان العقلي؟

ثانياً: توبة المرتد الفطري تحت سقف العقل

يعدّ المذهب الإمامي من أقوى المذاهب الإسلامية، ليس فقط لتماسك مداركه المعرفية الكبرى، بل أيضاً لمنحه للعقل أساساً تشريعياً، فالعقل هذا الموجود الكوني حائز على مكانة ملكوتية قبل أن يكون له دورٌ شهودي....

والعقل بما له من كاشفية ليس فقط لأحكامه المستقلة، بل أيضاً نجد كاشفيته تنجر للأُصول التشريعية الأُولى نفسها، لأنّه لا يمكن قراءة النص الديني بدون إعمال للعقل.

وهو ما دفع الأصوليين إلى تقسيم أدوار العقل إلى قسمين كبريين، يتبعها تقسيم تفصيلي.

ذلك أنهم قسموا العقل إلى قسمين كبيرين: قسم يستقل العقل بإدراكه، وقسم لا يستقل بإدراكه، ثم عادوا فقسموا القسم الأول إلى قسمين آخرين هما: تارة تكون هذه المدركات من المستقلات العقلية، وتارة تكون من غير المستقلات العقلية[1].

---

(١) الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية: ١٤٠، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

وهو ما أوضحه الشيخ المحقق جعفر السبحاني نفسه في رسالته الموسومة (قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع) حيث أوضح في هذه القاعدة في مقام تعريف الدليل العقلي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي و «أنّ الدليل العقلي بما أنه يقع ذريعة إلى الحكم الشرعي، ينقسم إلى عقلي مستقل، وعقلي غير مستقل فلو توقف استنتاج الحكم الشرعي على وجود خطاب شرعي من الشارع بالنسبة إلى الصغرى أو الكبرى فهو من العقليات المستقلة، وأما إذا كانت كلتا المقدمتين عقليتين، والعقل لا يعتمد في مقام الاستدلال إلى مبدأ غيره فهي من المستقلات العقلية»[1].

ونحن عندنا مجموعة من الملاحظات على الخلاصات الأصولية لدور العقل في مقام استنباط الحكم الشرعي وترتيب الآثار عليه في استقراء النص الديني، لكن قبل ذلك لا بأس من إبداء وجهة نظرنا في الفهم في مقام النقل، قبل الانتقال إلى تفصيل البحث في دور العقل في توليد الحكم الشرعي.

الفهم الخارجي للنص الديني

لو حرصنا على محاولة بحث نقطة التوبة ودورها في تعليق تنفيذ الحدّ على المرتدّ الفطري، بحثاً تخومياً للنص الديني فإننا حقيقة سوف نجد أنفسنا نصل إلى خلاف ما هو متسالم عليه فقهياً، فالقراءة التي سوف نعملها لا تهم الروايات وحسب، بل سوف نقف على البعد الاجتماعي والإطار العام الذي أتت فيه الروايات CONTEXTE، ذلك أنه لو راجعنا الروايات التي سبق لنا أن أوضحناها في الشطر الأول من البحث، سوف نخلص إلى نتائج مخالفة لما انتهى إليها علماء الجعفرية، وخصوصاً تلك المختصة بفترة أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(١) الرسائل الأربع قواعد أُصولية وفقهية، تقرير البحث الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني، بقلم عدة من الأفاضل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران ١٤١٥هـ.ق.

ذلك أنّ الروايات الصادرة والمختصة بفترة أمير المؤمنينعليه السلام، تؤكد ما سوف نعمل على توضيحه في هذا الشقّ من البحث.

فأمير المؤمنينعليه السلام كان يعيش في فترة زمنية متسمة بغبش معرفي ديني كلي اختلط فيها الحابل بالنابل، لا يمكن تفصيل السليم من المنظورات المعرفية إلاّ بالرجوع إلى رمزية معرفية معينة، ومقولة أمير المؤمنينعليه السلام في هذا المقام جاءت قاطعة «لا يعرف الحق بالرجال، اعرفوا الحق تعرفوا أهله»، فقد يتبادر إلى الذهن أنّ ثمة تناقضاً في فحوى الرواية مع ما أوضحناه من ضرورة الركون إلى رمزية معرفية دينية معينة، فالواضح من الرواية أنّها موضوعية لا شخصية، لكن ما يجب الانتباه إليه ابتداءً أنّها موضوعية كمسلكية لا كنهاية، فمعرفة أهل الحق والتي تكون خاتمة الطريق المعرفي، هي عين الشخصانية التي نرمي إليها.

فالمراد من الرواية هو الارتكاز على نظرة ثاقبة للحق والحقيقة، وأنه بعد القيام بهذه العملية الجهادية يمكن معرفة أهل الحق الذين يتناسب عقلاً ومنطقاً ملازمة أفكارهم، وأنه بخلاف مثل هذه المسلكية يقع الغبش، فتكون ثمرة هذه العملية الجهادية وضوحاً معرفياً دينياً كلياً، في قبال الغبش المعرفي الديني الكلي، لكنّ المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، بل لا بد أن تنجرّ إلى الجانب العملاني في الفكرة، وهو البعد التطبيقي والتقمصي لها، بمعنى أنه يجب قراءة الروايات ببعدها المكاني والزماني وتنزيلها على الواقع المعاش، وليس بجعلها أيقونات معرفية صالحة لكل زمان ومكان على أساس فهم واحد.

ونحن عندما اعتمدنا مثال التوبة عند المرتد الفطري، فلكي ننوه إلى أنّه هناك تصورات فقهية تتولد نتيجة الجسم الروائي، هذا الجسم الذي يظل ليس فقط هادياً، بل أيضاً آليات لاستقراء الواقع، وخصوصاً في الجنبة الفقهية منه.

فتكون الروايات بطبيعتها خاضعة لإسفين الزمان والمكان، وإلاّ كيف نفسر قاعدة أنّ الأئمة يحدثون الناس على قدر عقولهم؟ بمعنى أنّ المُحدَّث به يكون ثمرة لدينامية

التلقي الزماني والمكاني[1] وليس ثمرة مجمل علم الأئمة، فيكون من باب العقل العملي الصرف التعامل مع الروايات في سقف الإطار الخارجي الذي صدرت فيه، على أنْ تشكّل على عمومها ـ وهو ما أسميناه الجسم الروائي ـ حجة نقلية وعقلية تفي بغرض عملية التنزيل والتطبيق على الواقع.

فروايات أمير المؤمنين عليه السلام جاءت في بحر فتنوي، حيث كان أهل الحق يحتاجون إلى اعتراف بصفتهم هاته، أمام مجموعة من المترامين على السقف المعرفي الديني، أي أنه كان ثمة فسادٌ في تشخيص المرجعية الدينية، وهو عين ما اعتبره فتنة. ففي هذا الإطار كانت توبة المرتدّ الفطري لها دورها في إيقاف الحدّ من عدمه؛ لأنّ مجال الخلط المعرفي يشكل عذراً مخففاً من العقاب بالأصالة.

لذا ففي هذه الظروف كان الارتداد أمراً وارداً، إلاّ أنّ الحاكم الشرعي أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن ليحكم بقتل كل مرتدّ، وهو يعلم بأنّ ارتداده جاء نتيجة هذا الخلط في الأفكار الدينية والمعتقدات التوحيدية، فأخذ على عاتقه استتابتهم، والاستتابة تهمّ المناقشة، إذا ما رؤي في موضوع دعوى الارتداد خلط ما يتسنى رفعه، لذلك نجده ـ وعلى مستوى الروايات التي أوردناها ـ اهتم باعتراف الظنين وتراجعه عن ارتداده، معلما إياه «أما أنك لو كذّبتَ الشهودّ لضربتُ عنقَكَ، وقد قبلت منك فلا تَعد، وإنّك إن رجعتَ لم أقبلْ منكَ رجوعاً بعده»، بمعنى أنّ المرتدّ كان حاملاً لبذرة جيدة، وهي الصدق في موطن الخطر، وقد قبل أمير المؤمنين عليه السلام منه رجوعه، وهي توبة حاملة لتفاصيلها المعتبرة.

الشيء نفسه نجده في القاعدة العامة التي أنشأها «المرتدُّ تعزلُ عنهُ امرأتهُ، ولا تؤكلُ ذبيحتهُ، ويستتابُ ثلاثةَ أيامٍ فإن تابَ وإلاّ قُتلَ يومَ الرابع»، بمعنى أنّ الظرفية الفكرية

---

(١) أهم مثال في ذلك سؤال الكون وعدسة العين، فهناك روايتان: الأولى صادرة عن أمير المؤمنين عليه السلام، والثانية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

والعقدية ما كانت لتسمح بالقتل مباشرة دون استتابة، وصراحة هذا الكلام يؤكده الإمام جعفر الصادق عليه السلام في الرواية المروية عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلُّ مسلمٍ بينَ مسلمينَ ارتدّ عن الإسلامِ وجَحدَ محمداً نبوتَهُ، وكذبَهُ فإنّ دمهُ مباحٌ لكلّ مَن سَمِعَ ذلك منهُ، وامرأتُهُ بائنةٌ منهُ يوم ارتدّ فلا تقربهُ، ويقسّمُ مالُهُ على ورثتِهِ وتعتدُّ امرأتهُ عدةَ المتوفى عنها زوجُها، وعلى الإمامِ أن يقتلهُ وَلا يستتيبهُ»، حيث نجد أنّ صفة جحود النبوة تظل محورية، أي أنّ المرتد الجاحد هو مرتدّ مكابر أحبّ الكفر عن الإسلام مع يقينه بأنّ الإسلام هو دين الحق، وبطبيعة الحال العمل على إثبات الجحود تستلزم وقوفاً على تحقق اليقين في صحة الإسلام، وأنّ الأمر لا يعدو أن يكون مكابرة ليس إلاّ.

فالحقيقة أنه حتى بعض الروايات والتي يجب أن لا يتم تجاهلها، تتجه في اتجاه الاستتابة ولا يمكن حمل سعتها على أنها تهم المسلم الملّي؛ لأنّ الأصل عقلاً هو السعة لا التضييق بدون موجب.

وهنا موطن الخلاف بين العقل الفقهي والعقل الكلامي الجديد، فالمسألة ليست اختلافاً في الموضوعة التي يتعاطى معها كل عقل، لكن الكيفية التي يقرأ بها الكون القدسي، والكون القدسي كما نحب الإشارة إليه هو كلّ الموجودات الخارجية التي لديها علقة ما مع الشأن الديني، حيث يضحى الكون كله مقدساً، ليس بمعنى أنّ لديه جنبة تعبدية، لكن بمعنى أنه مسلك تعبدي يجب التعامل معه على هذا الأساس.

فالعقل الفقهي تحولّ إلى دينامية للتفكير النصي، حتى عندما يتراءى له الدليل العقلي نجد هذا الأخير إمّا أن يكون منقذاً عندما لا يتوفر نص، أو أن يكون آلية تعضيدية للنص المحتاج لركائز استدلالية، أي نصاً مزبور الدليلية.

وهذا خلاف المراد من العقل الكلامي الجديد الذي نرى أنه يبتني على أكسيومة حية جداً، تتوافق مع الإرادة الإلهية له، بوصف العقل الكلامي الجديد ذا بعد أنطولوجي

يحافظ على جوهريته في قلب المادة، وبرغم تمظهراته الكثيرة في أحقاب زمنية مختلفة إلاّ أنّ ذلك لا يمس بصبغته الأنطولوجية.

فهو الحجة في غياب المعصوم، وما النص إلاّ دليل ظني الصدور، فكيف يمكن الاستجابة لقاعدة خلق جسر وسط بين الحجتين بما هو ظني الصدور.

رب قائل بأن حجية المعصوم لا تتوقف بغيابه، بل تستمر مع مروياته، وهذا يظل صحيحاً، لكن فقط في القطعي الصدور، فأين القطعي (أي الحديث المتواتر) من الظني (خبر الآحاد) وغيرها من تراتبيات الأحاديث.

فعلى هذا المستوى لا بد من أن يكون العقل الكلامي له دوره المحوري في استظهار الحكم الوقتي المناسب، وخصوصاً أنّ ثمة تقاطعات ذات طابع خارجي واقعي لا بدَّ من استدخالها في عملية استنباط الحكم الشرعي، هذه التقاطعات المتركزة في البعد النفسي والاجتماعي والسياسي ربّما للحدث الارتدادي تحتاج إلى إعادة صياغة إبيستمي جديد يرأب صدع الاجتهادات المراوحة في مكانها.

والغريب في المسألة أنّ العقل الفقهي يظل عقلاً انتقائياً بامتياز، ذلك أنه في مقام الاستنباط لا يستحضر مجمل الجسم الروائي بأبعاده التربوية والأخلاقية والأنطولوجية، بل يكتفي بعملية الشرح على المتون الروائية الزجرية، مما يجعله مقطوعاً ليس فقط عن فلسفة الإسلام والتي تحتاج إلى بحث مطول جداً، بل عن ملاك الحدث الفقهي.

وخصوصاً أنه إذا راجعنا أول كتاب فقهي إمامي لوجدنا أن شيخ الطائفة الطوسي ركز على الردة وعلى تفاصيلها من ثبوتية وآثارها على الزوجية وخصوصية المرتدّ على أساس روايات العوام، التي تظل ساقطة الاعتبار ما لم تصل حدّ الحديث الموثق، فالكتاب كان ثمرة استدلال مقطوع بعدم الصحة ما لم يثبت توثيق الرواة، ومع ذلك خلص إلى حكم يظل خطيراً في حدّ ذاته.

فدوران الزمان والمكان مع اللحظة الاجتهادية، والتركيز على جدلية الواقع

والخطاب ليستا إلى ضلعين في تركيبة الإبيستمي الفقهي الذي نحاول الإلماحة إليه في هذه المقالة.

إعادة تشكيل الإبيستمي الفقهي

ما نقصده من الإبيستمي الفقهي هو نفس ما أصرّ عليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عندما صاغ مفهوم الإبيستمي جاعلاً منه «مجموعة العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم، في عصر معين، عندما نحللها على مستوى المنظومات الخطابية» FOUCAULT ARCHEOLOGIE DU SAVOIR الصفحة ٢٥٠، وعليه فهو ليس لا بنمط عقلاني ولا بمعرفة في حدّ ذاتها. فالإبيستمي الفوكالدي يقصد به الآليات المفاهيمية الكبرى الحاملة لتشكلاتها الخاصة والتي تنتج معارف متطابقة مع لوازمها، وهو عين ما أوضحه الباحث الفرنسي فرنسوا كرو في مقالته عن ميشيل فوكو بين يدي الموسوعة الجامعة.

les scansions d'*épistémès,* c'est-à-dire de formidables machines formelles à produire des savoirs vrais en fonction de factures déterminées.

دون أن يعني هذا أنّ ثمة (إبيستمي) يظل متحكماً في زمن معين، بل قد يتصادف أن يتجاور معه ابيستمات مختلفة، فمثلاً لو أردنا أن ننزل مفهوم الإبيستيمي على الثقافة الإسلامية لقلنا بأنّ هناك أربع إبيستيمات عرفت تداخلاً مرحلياً فيما بينها خلال أزمنة مختلفة، فهناك الإبيستمي النصي، وهناك الإبيستيمي الجدلي وهو العقل الاعتزالي، وهناك الإبيستمي العقلي، وهو العقل الفلسفي، وهناك الإبيستمي الفيضي، وهو الموجود في العقل العرفاني، وخلال مراحل زمنية كثيرة عرفت هذه الإبيستمات تداخلاً فيما بينها، فليست ثمة قطيعة متحققة، لكن في نفس الوقت الوقت ثمة تداخل ماهوي متحقق في نفس الوقت، لكننا مع ذلك نقول بأنه في المشهد المعرفي الفقهي ظل للإبيستمي النصي القول الفصل، وكثيراً ما سارع إلى ردع باقي الإبيستمات عن الدخول في هذا المجال أو السعي إلى كسر التخوم، مما جعلنا نوقن بأنّ الإبيستمي

الإسلامي الفقهي هو واحد، وبرغم أنّ الإبيستمي يتغير في الزمان والمكان (فالمشروع الفوكالدي انبنى أساساً على التحقيب والحفر) فإنه في المشهد الفكري الفقهي الإسلامي ظل جامداً رافضاً للحفر، في اتجاه اكتشاف القطائع المعرفية، بل أقصى ما يمكن الوقوف عليه هو حدوث تغير تفصيلي في نقطة معينة ابتدأت من زمن واستمرت أو انتهت، ولكن أبداً لا يمكننا الحسم معرفياً بحدوث قطيعة كلية في المنتوج الفقهي، مثلاً بين الأخبارية والأُصولية، حيث إنّ كلا التوجهين لا زالا مستمرين، بل حتى إنهما كثيراً ما يتداخلان في تفاصيل فقهية وعقدية عندما يتخبرن الأصولي أو يتأصل الأخباري.

فالتحقيب يظل ممكناً، لكن الحفر للوقوف على القطائع المعرفية يظل ممتنعاً بشكل كامل في المشهد الفكري الفقهي، فالزمن ظل مغيباً، والتحقيب لم يتحقق إلاّ في ضوء دخول علوم مساعدة على الخط، لكن وللأسف أنّ هذه العلوم لم تقم بتصحيح الأوضاع، بل كان ولوجها ولوجاً تدعيمياً وتعضيدياً ليس إلا.

لذا لا يمكن أن نكون جادين إذا ادعينا السعي في إيجاد إبيستمات فقهية إسلامية، فالواقع أنّ هناك (إبيستمي) واحداً متحكماً في حركة العلوم المساعدة في إطار انضباط معرفي كلي هو الإبيستمي النصي، إلاّ أنّ هذا الأخير، ونظراً لتداخل بعض علوم الآلة العقلية في عملية استنباط الحكم الشرعي نجده يرتكن تبييئياً لبعض النتائج العقلية من إبيستمات مختلفة، لكنه بعد أن يعمل على هضمها وكسر مائزها الخارجي، ونقصد بالمائز الخارجي الآلية المفاهيمية التي بها نشأت النتيجة العقلانية المتبناة فقهيا.

فالإبيستمي الفقهي الإسلامي الذي يتحرك فيه العقل الفقهي ينطلق من مقدمتين مهمتين تشكلان إرادة البقاء وصمود الهوية، لم يتم تجاوزهما بتفصيلة معرفية ضابطة منذ قرون انصرمت.

أُولى المقدمتين: حكمة الشارع، فالباري جلّ وعلا حكيم في أحكامه ولا يمكنها بتاتاً أن تتناقض مع فلسفة النوع البشري.

المقدمة الثانية: عقلانية الأحكام الشرعية حتماً، ومفاد هذه المقدمة أنّ الحكم الشرعي مهما ظهر بأنه مخالف للعقل فإنّه أكيد يظل عقلياً، فقط أن العقل الكسبي قد لا يصل لمرحلة متقدمة تسمح له باستيعاب نتائج العقل اللدني.

ولهاتين المقدمتين استتباعات خطيرة نجد العقل الفقهي راكعاً فيها، فالعقل الفقهي يعلم جيداً بأنّ هاتين المقدمتين من مسلمات الإبيستمي الإسلامي نفسه، وأنها تظل اللحمة التكوينية بين مختلف المجالات المعرفية، وإلاّ لما صحّ إضافة ضميمة الإسلام إلى الفلسفة أو الحكمة أو الفقه أو الشعر وغيرها من المجالات المعرفية الكثيرة.

لكن التسليم بهاتين المقدمتين لا يشكل دعامة معرفية للمنتوج الفقهي ـ والفقهاء أنفسهم يفهمون ذلك ـ لأنّ أقصى ما يمكن أنّ يصل إليه الفقيه الفطحل هو ظاهرية الحكم الشرعي وليس واقعيته، بمعنى أنّ الفقيه في أغلب الأحكام الشرعية لا يمكنه الفصل بأنّها مطابقة للمقدمتين.

بمعنى أنّ العقل الفقهي يتدثر بمقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، ثم يعود ويخرج إنتاجاً لا يمكنه الحسم في سلامة اتفاقه مع المقدمتين، ومع ذلك يرتب عليه آثاراً تقف في وجه العقل.

نقول بأنّ المقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، لكن في الصغرى يظلان موضوع مناقشة، ذلك أنّ حكمة الشارع وإن كانت شيئاً مؤكداً، لكن الحكمة التفصيلية تكون منبنية على ملاكات وعدم الإلمام بالملاكات يؤدّي لا محالة إلى مخالفة مراد الشارع الحكيم، في مقام التفعيل على أرض الواقع.

ناهيك عن أنّ المقدمة الثانية لا تدور مع تحقق العقلانية المطلقة، بل تدور مع الإلمام بالملاك، وهي معضلة معرفية يعايشها المتدين دائماً، وليست أزمة في العقلانية الكسبية.

يطيب لنا أن نعرض قصة طريفة تفي بالغرض، كان أحد التجار جالساً بمحله مع صديق له، فقال التاجر لصديقه: هل تريد أن ترى أغبى طفل في المنطقة ؟ فأجاب صديقه، نعم. فنادى التاجر على طفل كان يلعب بالحي، فطلب من الطفل أن يختار بين

الدولار الموجود في اليد اليمنى للتاجر أو ٢٥ سنتاً الموجودة في اليد اليسرى، فاختار الطفل كعادته الـ ٢٥ سنتاً، ثم ضحك التاجر كثيراً ناظراً إلى صديقه الذي ظل مذهولاً، مصرحاً له: ألم أقل لك بأنه أغبى طفل في المنطقة؟ فبادر الصديق لتعقب الطفل الذي اشترى بالـ ٢٥ سنتاً بوظة، فسأل الطفل: يا حبيبي، لماذا لم تأخذ الدولار بدل ٢٥ سنتاً، فرد عليه الطفل: لأنني لو اخترت الدولار لانتهت اللعبة، وقد كسبت بهذه الطريقة أكثر من الدولار.

فالمعنى واضح أنّ الملاكات هي التي تفسر الكثير من القرارات، ولا علاقة لها بالعقلانية من عدمها، وملاكات الشارع الحكيم هي غير ملاكات العبد، والجهد المعرفي الديني يتجلّى في هذه الحيثية، وهي السعي لفهم ملاك الشارع الحكيم، والبون شاسع بين السعي لضبط الملاك وبين القول بأن المنتوج الفقهي عنوان الحقيقة الإلهية، ولا يمكن مناقشتها إلاّ من داخل السياج الفقهي.

وهنا بالضبط تتجلى أهم معضلة عند العقل الفقهي، ففي حين يقر بأنّ ثمة تناقضات في مجموعة من الأحكام الشرعية، إلاّ أنه ومع ذلك لا يقبل بالآراء القادمة من الخارج، إلاّ إذا جاءت تعضيدية للمراد الداخلي الفقهي.

وقد سبق للأُستاذ أبي القاسم فنائي أن نوه إلى هذه المسألة، لكن من جانب آخر، عندما بيّن مبتنيات العقلانية الفقهية والمتسالمة على ما يلي:

«١ ـ الله حكيم، والشريعة بوجودها في اللوح المحفوظ لا تعارض العقل أبداً في أي حكم.

٢ ـ يستحيل ظهور أحكام لا عقلانية في النصوص الدينية، إلاّ أنّ الاعتماد على الظن لا يمكننا من رفع اليد والتخلي عن نص ديني يحتوى حكماً من هذا القبيل أو عدم العمل به، أي أنّ النصوص الدينية تفقد اعتبارها في حالة واحدة، وهي أن يحصل لنا علم ويقين بمناهضتها للعقل ومعارضتها له.

٣ ـ إنّ الأحكام التي تكون معارضة للعقل من وجهة نظر التفكير العلماني من

الممكن أن لا تكون كذلك في واقع الأمر، وعليه: لا يمكننا الحكم بأنّ تشريعاً ما مناقض للعقل، إلاّ إذا حصلنا على يقين بذلك.

إننا عقلاء، لكن الشارع سبحانه وتعالى سيد العقلاء ورئيسهم، ومن الطبيعي أن يعرف رئيس العقلاء أشياء لا يعرفها العقلاء أنفسهم.

إنّ تحديد مناقضة التشريع للعقل من شؤون الله تعالى لا البشر»[1].

ذلك أنّ موطن الخلاف مع مقاربتنا نحن للمسألة، وهي أنّ العقلانية الفقهية تنطلق من نصوص تشريعية وحسب، ولا تتوسع في مجال الجسم التشريعي برمته، كما أنها كثيراً ما تتجاهل البعد الأخلاقي الأنطولوجي المراد التركيز عليه في الدين الإسلامي، وعليه لا يكون المحك العقلاني الفقهي قبالة العقلانية العرفية، بل ينجر إلى بحث فلسفة الدين نفسه، والتي كثيراً ما تظل مغيبة.

فمثلاً وحتى نبقى في قلب الموضوع ما هي الحكمة من استتابة المرتدّ الملّي، وعدم استتابة المرتدّ الفطري، مع لحاظ بأنّ المرتدّ الملّي يكون قد دخل الإسلام برغبته الخاصة وبعد اطلاع مقبول عقلاً بمضمنات الديانة الإسلامية بشكل مؤكد، بخلاف المرتد الفطري الذي ولد مسلماً، وربما كان يرتع في الأُمية المعرفية لزمن قد يطول وقد يقصر.

هذا من ناحية أولى، والكل ولو سلمنا بأنّ الفقه الإسلامي يصل للأحكام الواقعية دائماً، لكنّ واقع الأمر أنّ أقصى ما يصل إليه الفقه هو الحكم الظاهري، فهل الحكم الظاهري يقطع بإصابته للحكم الواقعي ؟ لا، لذلك يكون للعقل مدماكيته الخاصة ليس بوصفه جهة تعضديدية كما ينظر إليه الفقه، بل بوصفه جهازاً معرفياً مولداً لقراءة نقدية لبعض الاجتهادات الفقهية.

فالعقل الفقهي يرى حجية الظن النقلي، بل نجده كثيراً ما يرفعها إلى مقام القطع، في

---

(١) الفنائي، أبو القاسم، العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة وتقويمية مقارنة: ١١١؛ مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الرابع، السنة الأُولى، خريف ٢٠٠٦م.

حين يرفض الظن العقلي والنفسي. يصرح الأُستاذ فنائي بهذا الخصوص: يتلخص رأي العقلانية الفقهية في هذا المجال في أنّ المكلف ـ من ناحية معرفية ـ يكون على إحدى حالات ثلاث: إما اليقين، أو الظن، أو الشك، وحكمه في كل من الحالات الثلاث على الشكل التالي:

١ ـ حالة القطع، وهنا يكون القطع ـ مطلقاً ـ حجة.

٢ ـ حالة الظن، وهنا :

أ ـ الظن النقلي ضمن شروط خاصة يكون حجة.

ب ـ الظن النقلي المعتبر يكون محكوماً بحكم القطع.

ج ـ لا حجية للظن العقلي والنفسي.

٣ ـ حالة الشك، وهنا:

أ ـ لا بد من الرجوع إلى الأُصول العملية.

ب ـ إنّ الظنون العقلية والحسية ـ وكذا الظنون النقلية غير المعتبرة ـ كلها محكومة بحكم الشك.

ج ـ إنّ الفقه يحل محل الأخلاق.

د ـ إنّ الفقه يحل محل القانون والحقوق»[1].

فالواضح أنّ العقلانية الفقهية تأخذ بالظن النقلي ولا تأخذ بالظن العقلي، وهو ما سوف نحاول أن نستوعبه الآن.

اتحاد الظنين وافتراق الحجية:

فاعتماد العقل في مقام تحقق اليقين ـ وبطبيعة الحال المقصود اليقين الموضوعي ـ يظل ضئيلاً جداً إن لم نقل منعدماً، وهنا بالضبط سياسة العقلانية الفقهية أنها بعد أن تسلم بحجية العقل تسعى جاهدة إلى تحجيم آثاره بدعوى ضرورة تحقق اليقين الموضوعي

---

(١) الفنائي: ١١٥.

مع علمها بأنّ احتمال تحقق هذا اليقين يظل شبه منعدم، وأخيراً يتم تغييب دور العقل إلى أقصى درجة ممكنة، والحال أنه العقلانية الفقهية تسلم بالظن والاطمئنان كحجة فقهية، فأين هو الاطمئنان الذاتي من اليقين الذاتي ؟ ولماذا لا نكتفي باليقين الذاتي قبالة الاطمئنان ؟ ولماذا نؤخر اليقين الذاتي العقلي ونقدم الاطمئنان الفقهي ؟ هي أسئلة كثيرة تجعلنا نشكك في حقيقة أن مصدرية العقل التشريعية مطبقة فعلاً في المجال الفقهي الإمامي.

فأين اليقين الموضوعي في المسألة من حجية الأحكام الشرعية المتنزلة إلى مقام الظن في الغالب، بل تصل في حيثيات كثيرة إلى الاطمئنان، صحيح أننا نتفهم سعة المأزق الاحتجاجي في العقل الفقهي ونثمن مجهودات فقهائنا الكبار، لكن هذا لا يكون على حساب تحجيم دور العقل ليصير صامولة في آلة كبرى اسمها الفقه.

الحرية الدينية في الإسلام
محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

السيد محمد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني(*)

ترجمة: عقيل البندر

فقدان الدليل القرآني على قتل المرتدّ

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُوْلَئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّآلُّونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٦ ـ ٩١).

يُطلق الارتداد[١] في اصطلاح القرآن والفقه على الرجوع عن دين الإسلام إلى

(*) أحد مراجع التقليد في مدينة إصفهان، يؤمن بالاجتهاد القرآني، وينكر حجية أخبار الآحاد، له دراسات عديدة مخالفة للسائد المشهور بين الفقهاء، توفي منذ فترة وجيزة.

(١) قال في المنجد: ارتدّ الشيء: ردّه. طلب ردّه عليه واسترجعه، وارتدّ على أثره، أو عن طريقه:

المعتقد السابق أو إلى دينٍ آخر، وهو من المواضيع التي صُنّفت له مسائل عديدة في كتب الفقه (باب الحدود)، خالفت هي الأُخرى القرآن الكريم وصريح سنة النبي الأكرمﷺ.

ونحاول عرض الموضوع وكشف النقاب عن زواياه الخفيّة، على أمل أن يكون محط أنظار العلماء وروّاد الفقه الإسلامي، سعياً لإعلاء راية الإسلام وتنقيته من الخرافات.

قال الزمخشري تعقيباً على قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ ...﴾: «كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف؟! لما علم الله من تصميمهم على كفرهم، ودلّ على تصميمهم بأنهم كفروا بعد إيمانهم، وبعد أن شهدوا بأنّ الرسول حق، وبعد ما جاءتهم الشواهد من القرآن وسائر المعجزات التي تثبت النبوّة، وهم اليهود كفروا بالنبيﷺ بعد أن كانوا مؤمنين به، وذلك حين عاينوا ما يوجب قوة إيمانهم من البينات. وقيل: نزلت في رهط كانوا أسلموا ثم رجعوا عن الإسلام ولحقوا بمكة. منهم: طعمة بن أُبيرق، ووحوح بن الأسلت، والحارث بن سويد بن الصامت ... »[1].

وقال معقباً على قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ﴾؛ من بعد ذلك الكفر العظيم والارتداد، (وأصلحوا) ما أفسدوا، أو ودخلوا في الإصلاح. قيل: نزلت في الحارث بن سويد حين ندم على ردّته وأرسل إلى قومه أن سلوا هل لي من توبة؟ فأرسل إليه أخوه الجلاّس بالآية، فأقبل إلى المدينة فتاب، وقبل رسول اللهﷺ توبته»[2].

ثم قال في بيان قوله تعالى ﴿ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا﴾؛ «هم اليهود كفروا بعيسى والإنجيل

رجع، وارتدّ عن دينه: حاد، وقال الراغب الإصفهاني في مفرداته: الارتداد والردّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردّة تختص بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره. من يرتد منكم عن دينه: وهو الرجوع عن الإسلام إلى الكفر.

(١) الكشّاف ١: ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٣.

بعد إيمانهم بموسى والتوراة ثم ازدادوا كفراً بكفرهم بمحمد والقرآن، أو كفروا برسول الله بعدما كانوا به مؤمنين قبل مبعثه، ثم ازدادوا كفراً بإصرارهم على ذلك وطعنهم فيه في كل وقت، وعداوتهم له، ونقضهم ميثاقه، وفتنتهم للمؤمنين، وصدهم عن الإيمان به، وسخريتهم بكل آية تنزل ...»[١].

ويظهر ذلك أيضاً من تفسير مجمع البيان والصافي وتفسير الرازي.

ثم راح الزمخشري يكمل حديثه في بيان الآيات المذكورة بقوله: «وقيل: نزلت في الذين ارتدوا ولحقوا بمكة، وازديادهم الكفر أن قالوا: فأن نقيم بمكة نتربص بمحمدٍ ريب المنون، وإن أردنا الرجعة نافقنا بإظهار التوبة. فإن قلت: قد علم أنّ المرتد كيفما ازداد كفراً فإنه مقبول التوبة إذا تاب فما معنى ﴿لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾؟ قلت: جُعلت عبارة الموت على الكفر، لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر، كأنه قيل: إنّ اليهود أو المرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر، داخلون من جملة من لا تقبل توبتهم»[٢].

ونقل في مجمع البيان وتفسير الصافي عن الصادقعليه السلام أنه قال: «نزلت الآيات في رجل من الأنصار يقال له: حارث بن سويد بن الصامت، وكان قتل المخدّر بن زياد البلوي غدراً وهرب وارتد عن الإسلام ولحق بمكة ثم ندم، فأرسل إلى قومه أن يسألوا رسول اللهصلى الله عليه وآله: هل من توبة؟ فسألوا فنزلت الآية إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُواْ...﴾ فحملها إليه رجل من قومه،فقال: إني لأعلم أنك لصدوق ورسول الله أصدق منك، وأن الله أصدق الثلاثة، ورجع إلى المدينة وتاب وحسن إسلامه....»[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الإمام عليعليه السلام، بيروت، الطبعة الأولى: ٢/ ٣٣٨-٣٣٩.

فلم نجد أي كتاب من كتب مفسري السنّة أو الشيعة،ولم نعثر كذلك على حديث واحدٍ أو كلامٍ من فقيه أو محدّث ذهب إلى قتل المرتد عند تعليقه على الآيات المذكورة.

قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٣٧): «والمراد بذفيهما (المغفرة والهداية) نفي ما يقتضيهما وهو الإيمان الخالص،والمعنى: إنّ الذين تكرر منهم الارتداد وعُهِدَ منهم ازدياد الإصرار عليه، يستبعد منهم أن يحدثوا ما يستحقون به المغفرة ويستوجبون اللطف من إيمان صحيح ثابت برضا الله، لأن قلوب أولئك الذين هذا ديدنهم قلوب قد ضربت بالكفر ومرنت على الردة، وكان الإيمان أهون شيء عندهم وأدونه، حيث يبدو لهم فيه كرةً بعد أخرى، وليس المعنى أنهم لو أخلصوا الإيمان بعد تكرار الردة ونصحت توبتهم لم يقبل منهم ولم يغفر لهم، لأن ذلك مقبول حيث هو بذل للطاقة واستفراغ للوسع، ولكنه استبعاد له واستغراب؛ وأنه أمر لا يكاد يكون،وهكذا ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع، لا يكاد يرجى منه الثبات. والغالب أنه يموت على شر حال وأسمج صورة»[١].

ومن هنا، نرى أنّ الفتوى بقتل المرتد لا تقوم على دليل من الكتاب،وهو أعلى مراتب الأدلة وأقواها من حيث الأهمية والمنزلة،فلو سألنا الفقهاء: من أي آية استنبطتم قتل المرتد؟ كيف سيجيبون؟! هل لديكم علم بذلك؟ فأكبر ما نخشاه عليكم هو أن يؤدي اتّساع رقعة هذا القول بينكم إلى أن تكونوا فريسةً لمن لا يقلّد ولا يرعوي في تفسير الحقائق، فيقع قولكم في شباكه فيبدل صورة الرحمة والرأفة والحرية التي يتجلّى بها الدين إلى دين الخشونة والإرهاب والقسوة.

فقدان دليل السنّة الشريفة على مقولة قتل المرتدّ

والتحقيق أنّ الأخبار الضعيفة الواردة في قتل المرتد لا توجب العلم ولا الظن ولا

---

(١) الكشاف.

الشك، بل يتّضح عند التدبر فيها أنها أخبار مجعولة وموضوعة؛ مخالفة للكتاب العزيز، لأنه لو كان هذا التكليف واجباً وملزماً لذُكِرَ في القرآن، في حين لم يرد لا في القرآن ولا في السنّة العملية أو الفعلية للنبيﷺ إزاء المرتدين في زمانه، وبذلك يحصل لدينا العلم بفساد مثل هذه الأخبار،فلابد من التدبر والتأمل في الآيات وتفاسيرها، والروايات وطرقها، ليُعلم الحق والصواب،ويتسنى لنا الإيمان والاعتقاد.

آيات الارتداد في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤)، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِ وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ (البقرة: ٢١٧)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥).

فكما ذكرنا في المبحث السابق، لو كان حكم المرتد هو القتل لورد ذكره في القرآن الكريم حتماً، ولكن لم تكن هناك إشارة لذلك في كتاب الله، لاسيما وأن القرآن فيه تبيان لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، ومن المعلوم حكم القتل من أعظم الأحكام وأهمها، وليست وظيفة النبيﷺ سوى تبليغ القرآن والعمل به وعليه فيجب على المرتد الخارج عن الإسلام التوبة والرجوع، ويجب كذلك رفع كل الشبهات التي أدّت إلى ارتداده، حتى لو طال أمد ذلك.

كما أن قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ونحوه من الآيات الأُخرى

تجري بحق المرتد أيضاً، فكما لا يجوز إجباره وإرغامه على قبول الدين، كذلك لا يجوز إجباره على الرجوع بعد ارتداده، فلو تاب قُبلت توبته إلى ثلاث مرات، وإذا تجاوزت ذلك فلن تُقبل توبته عندئذٍ؛ لأنه لم يتب واقعاً؛ وإلاّ فلا يتكرر ارتداده وقبول توبته في المرّة الثانية والثالثة لطف به وإحسان، وغلق لجميع نوافذ الحجج والأعذار بوجهه.

ويتحد المعنى في آيتي النساء وآل عمران، فقد ورد ازدياد الكفر في كليهما، والذي يتحقق بمحاربة الكفار لله ولرسوله، والسعي لنشر الفساد في الأرض من خلال حمل السلاح والتعدّي على الآخرين، فلو بلغ كفره هذا الحد، فسيكون من المحاربين وسيعامل معاملتهم.

من جهة أُخرى، لم يأمر النبيﷺ بقتل المنافق أو المرتد،في حين قد ارتد بعض المسلمين، ولم يقل رسول اللهﷺ اقتلوا فلاناً؛ لأنه صار مرتداً.

نظرية قتل المرتدّ، وقفة نقدية مع الأدلة والحجج

الرواية الأولى: عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «ومن جحد نبياً مرسلاً نبوته وكّذبه، فدمه مباح، قال: فقلت له: أرأيت من جحد الإمام منكم، ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الله فبرأ من دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام»[1]، هكذا نقلها في الوسائل، ختمها بعبارة «فهو كافر»، وفي الوافي أكمل الرواية هكذا: «ودمه مباح في تلك الحال إلا أن يرجع ويتوب إلى الله مما قال، ومن فتك بمؤمن يريد ماله ونفسه، فدمه مباح للمؤمنين في تلك الحال»[2] .

ونقول هنا: **أولاً**: إنّ الخبر ضعيف سنداً.

ثانياً: إنه لم يتعرض للارتداد، بل جاءت في سياق إنكار النبي المرسل، سواء كان

---

(١) الصدوق، محمّد بن علي، من لا يحضره الفقيه، جامعة المدرسين ط٢، ٢/ ١٠٤.

(٢) أنظر الوافي.

الشخص المنكر كافراً أصلاً أم مسلماً ثم كفر.

ثالثاً: إنّ الخبر يحكم بارتداد وكفر من ينكر الإمام، وهو مخالف لإجماع الشيعة واتفاق جميع المسلمين، الذين يذهبون إلى إسلام كل من يُقرّ بالشهادتين ويعترف بضروريات الإسلام،كعدم إنكار نبّوة النبيﷺ؛ وبالتالي تسري في حقه جميع أحكام الإسلام، وهذا الخبر مخالف لما ثبت في دين الإسلام ضرورة.

رابعاً: يلزم من العمل بهذا الخبر جواز قتل كل من لم يعتقد بعقائد الإمامية المتعلقة بالإمام، في حين لم يقل أحد منهم بذلك.

خامساً: في ضوء الحديث المتقدم، تُقبل التوبة من الكافر مطلقاً، سواء كان كفره ناشئاً أم لا، وهو يخالف الأخبار التي ترى قبول توبة المرتد الفطري فقط.

الرواية الثانية: «سألت أبا جعفرعليه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمدﷺ بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويُقسّم ما ترك على ولده»[١].

الرواية الثالثة: قال عمّار الساباطي: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن[٢] سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد ولا تقربه[٣]، ويقسم[٤]،ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[٥].

---

(١) الكافي:٦/ ١٧٤، والاستبصار: ٤/ ٢٥٢_٢٥٣، والتهذيب: ٨/ ٩١، والوافي:أبواب الحدود والتعزيرات:٢/ ٨٠.

(٢) «لمن»في الوسائل، و«لكل من»في الوافي.

(٣) بصيغة النهي أو النفي.

(٤) من قوله «ويقسّم »إلى آخر الحديث أضيف في الوافي.

(٥) راجع الكافي: ٦/ ١٧٤؛ ومن لا يحضره الفقيه:٣/ ١٤٩؛ والتهذيب:٨/ ٩١؛ والوافي أبواب الحدود والتعزيرات:٢/ ٧٠

الرواية الرابعة: عن الفضل بن يسار عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «أنّ رجلاً من المسلمين تنصّر، فأُتي به أمير المؤمنينعليه السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ، ثم قال: طئوا أبا عبد الله! فوطِئ[1] حتى مات»[2].

ونقول تعقيباً على هذه الروايات ما يلي:

أولاً: إنّ سند هذه الأحاديث ـ وكما سيأتي تفصيله ـ ضعيف.

ثانياً: يستفاد من الرواية الأخيرة أنّ أمير المؤمنينعليه السلام أمهل الرجل النصراني ليتوب مرّة واحدة فقط، ولم يمهله ثلاث مرات، فيها الخبر الذي يدل على استتابة المرتد يشير صراحة إلى استتابته ثلاث مرّات، فيكون عمل عليعليه السلام معارضاً لهذا الخبر.

فإن قلت: يمكن أن يكون المرتد فطرياً، وهو موافق لبعض الأخبار التي تدل على استتابته فنقول: إنّ الخبر يدل على أنه استتيب مرّة واحدة،وهو يخالف الأخبار القائلة بعدم استتابته أصلاً.

ثالثاً: إنّ الطريقة التي قُتِلَ بها المرتد تخالف النصوص الناهية عن القتل المرافق للتعذيب.

رابعاً: إنّ الاستناد إلى خبر الساباطي فاسد أيضاً، إذ لو جاز قيام كل من يسمع كلام الكفر بقتل صاحبه، لعمّ الهرج والمرج، وتعطّلت الأحكام القانونية والنظم الجزائية، ولاختل النظام الاجتماعي بأسره، حيث لا يشترط هذا الخبر الرجوع إلى القاضي.

خامساً: يستفاد من هذا الخبر (خبر الساباطي) وجوب قتل المرتد من قبل الإمام، وعدم قبول توبته، وهو مخالف للقرآن.

الرواية الخامسة: عن أبي جعفر وأبي عبد اللهعليهما السلام: «في المرتد يستتاب، فإن تاب، وإلا قُتِل، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتيبت، فإن تابت ورجعت، وإلا خلدت

---

(١) فوطئ في الوافي، فوطئه في الوسائل

(٢) الوافي: أبواب الحدود والتعزيرات:٢/ ٧٠

في السجن وضُيّق في حبسها»[١].

والإشكال في هذه الرواية قائم أيضاً، حيث لا تفرّق بين المرتد الفطري والملّي، الأمر الذي يخالف باقي الأخبار، مضافاً إلى الخدش في سندها بسبب جهالة معظم رجاله، ولوجود سرّاد فيه أيضاً.

قراءة نقدية في أسانيد أخبار قتل المرتدّ

لم تخل كتب الرجال من الجرح في سرّاد الذي يقرأ زرّاد أيضاً، وكان قد وُثّق في بعضها.

قال في منتهى المقال: وأصحابنا ينهون ابن محبوب،وهو السرّاد،فلا يعد حديثه صحيحاً ولا حسناً. سهل بن زياد من أصحاب أبي الحسن الثالث (الهادي). واختلف قول الشيخ الطوسي فيه،فقال في موضع: إنه ثقة. وقال في عدّة مواضع: إنه ضعيف الحديث غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمّد بن عيسى[٢] يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم. وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه،ويروي المراسيل ويعتمد المجاهيل،وقال العلامة في الخلاصة: وقال النجاشي: كان ضعيفاً في الحديث، موسى بن بكر واقفي لم يعدّله أحد ولم يوثّقه. عمّار الساباطي واقفي. قال في منتهى المقال: ضعّفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنّ ما ينفرد بنقله لا يعمل به، لأنه كان فطحياً، وقال ابن داوود في رجاله: إنّ عماراً الساباطي ضعيف،فاسد المذهب، لا يعمل على ما يختص بروايته.

مناقشة الفقهاء فيما يتعلق بحكم المرتد ومعنى المحارب

نقول للفقهاء الذين أفتوا، ويفتون بوجوب قتل المرتد الفطري دون استتابته، والملّي

(١) انظر الكافي:٧/ ٢٥٦، عن علي بن إبراهيم؛ والتهذيب: ١٠/ ١٣٧، والاستبصار:٤/ ٢٥٣، عن السرّاد.

(٢) كان والياً على قم في ذلك الوقت.

معهما وإمهاله ثلاثة أيام، كيف تجرأون على الإفتاء بقتل النفس المحترمة دون دليل واضح من الكتاب والسنة القطعيّة؟! حيث أفتى هؤلاء الفقهاء بشيء لم يكن ثابتاً من قبل الله تعالى، في حين نسبوه إليه سبحانه.

ثم نقول: لا شك في أنّ المراد من بعثة الرسل وتنزيل الكتب السماوية هو الإيمان بهما، والعمل بما جاء فيهما، ليفوز الإنسان بسعادة الدارين، وقتل النفس ليس عملاً مطلوباً، إلاّ في أداء الضرورة الملزمة كالحروب الدفاعية أما مَنْ لم يؤمن أو آمن ثم ارتدّ وصار محارباً لله ورسوله، فإن الحكم بقتله إكراه وإجبار في الدين، وذلك مرفوض بالقرآن الكريم نفسه: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا البَلَاغُ المُبِينُ**﴾ (العنكبوت: ١٨).

ومع هذا فعدّ الجاحد والمنكر محارباً لا ينسجم مع معطيات اللغة والفقه ومخالف لاتفاق الأمة، والغريب أيضاً هو اعتبار بعض السراق وأمثالهم، كالمهربين من المحاربين،وأفتى بعض الفقهاء والقضاة بقتلهم، فلو سلمنا باحتمال شمول إطلاق المحارب لهؤلاء، فهل يجوز إراقة الدماء بمجرد الاحتمال والشك؟! فما ذاك إلاّ الضلال والإضلال.

وغاية ما يستفاد من هذه الأخبار القليلة هو الظن، وهو ليس حجة في المسائل المتعلقة بقتل النفس وإراقة الدماء[١]،فكيف أفتوا بقتل النفس اعتماداً على هذه الأخبار؟ في حين أنّ قتل النفس يعد من أعظم الكبائر: ﴿**مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ (المائدة:٣٢)،مضافاً إلى أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، كما ورد في أكثر من رواية عن النبي صلى الله عليه وآله[٢].

---

(١) لقد ألفت كتاباً بهذا المجال وسينشر قريباً.

(٢) الوسائل، كتاب الحدود، باب أنّ الحدود تدرأ بالشبهات: ادرؤوا الحدود من المسلمين ما استطعتم، وأبو داوود: الصلاة:١١٤، والترمذي: الحدود ٢: ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا، وابن ماجة.

ونتيجة الكلام: إنّ هذه الأخبار آحاد، وهي متعارضة ومختلفة فيما بينها، ولا يجوز العمل بها أصلاً، حيث لا تفيد إلاّ الظن، فحري بالفقيه أن يكون دقيقاً في الاستنباط، وأن لا يكون عجولاً في الإفتاء، ولا يكون شريكاً في إراقة الدماء، ولا يجعل من فتواه المؤثر الأقوى في المباشرة بسفكها، فلو لم تكن فتوى الفقيه، لم يحصل مثل هذا القتل، وعليه فإن خطيئة القتل بل القصاص تقع على عاتقه ومسؤوليته، والعجب من الآراء الفقهية التي لا تقوم على أدلة الكتاب والسنة، بل على الأدلّة القاطعة خلافها.

ثم إنّ الأخبار المتواترة ـ معنوياً ـ من طريق السنّة والشيعة، تدل على أنّ الحدود تُدرأ بالشبهات، علاوةً على ما لدينا من أخبار ـ تحدّد التعزير بالسوط بعشر إلى عشرين ضربة، ولا تجيز أكثر من ذلك، فكيف اعتبار واحدٍ وسبعين وواحدٍ وتسعين سوطاً جائزاً؟!

وما نريده من الفقهاء، هو الدليل الصريح القطعي الصدور؛ لأن صيانة حرمة الإنسان وشرفه واجبة بحكم الكتاب والسنّة القاطعة، فأين التخصيص القاطع؟ أجل، إنَّ التعزير واجب بمقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن يجب أنّ يكون بأقلّ مراتب التعذيب والأذى، ولهذا السبب فإن الحدّ في الخطأ والذنب يتوقف على ذلك، ولو تاب المسيء سقط عنه التعزير أيضاً، لأن الله توّاب رحيم، قابل التوبة عن عباده. وهو المستفاد أيضاً من الروايات التي وردت فيها الحدود، مطلقةً وعامة، وعليه فإن إيذاء أي إنسان حرام، إلا ما ثَبُتَ جوازه من قبل الشارع المقدس، ومثل هذا الجواز لا يصدر ولن يصدر بسهولة وبساطة.

ولا يخفى فإن الإفتاء بقتل المرتد ورجم الزاني المحصن، وضرب الناس بالسياط وقطع يد السارق التي لم يثبت جوازها من الشارع المقدس، أدّى إلى جعل الإسلام موضعاً للمساءلة والاتهام، فإن عقلاء الناس لا يقبلون هذه الفتاوى. ويعدّون ذلك من الإكراه والإجبار والظلم، وهتك الأعراض وكشف عيوب الإنسان أمام الملأ فإثبات الزنا مثلاً لا يمكن تحقيقه، حيث لا يمكن قبول تحقق زنا المحصَنين لأنه ممتنع

عادة، فلا بد أن يشاهد الحالة أربعة شهود عدول. وكذلك يجب رؤية الميل في المكحلة، من هنا يعلم أنّ غرض الشارع هو بيان كبر المعصية والخطيئة، وأنّ فاعلها خارج عن الإيمان ومورد لغضب الرحمن ومحروم من دخول الجنان بنص القرآن الكريم.

والحاصل أنّ الحدّ منحصر بما نصّ عليه الكتاب العزيز، كالقتل والزنا بعد الإقرار والبيّنة، وإذا حدث أن صار المتهم تحت وطأة الضرب أو الترهيب أو الإهانة، وكان عاجزاً عن فعل شيء، فلا يصح إقراره، مع علمنا أنه إذا لم يخف لا يقرّ بالجريمة، إلاّ نادراً، وهو ما يريده الشارع.

لا يقال هنا أنّ في ذلك مضيعة للحقوق؛ لأن المجرم لا يعترف إلا قليلاً؛ لأننا نقول: إن طرق كشف الحقيقة عديدة ولا تنحصر بما ذُكر، وعلى أيّة حال فإن مراد الشارع متعلق بعدم الإكراه والتخويف عند إقرار المتهم.

حكم المرتد في التوراة وتساؤل عن حال الروايات!!

ورد حكم المرتد في التوراة على النحو التالي: «١٠ـ وخرج ابن امرأة إسرائيلية هو ابن رجل مصري في وسط بني إسرائيل وتخاصم في المحلّة ابن الإسرائيلية ورجل إسرائيلي. ١١ـ فجدّف ابن الإسرائيلية على الاسم وسبّ. فأتوا به إلى موسى وكان اسم أمه شلومية بنت دبري من سبط دان. ١٢ـ فوضعوه في المحرس ليحن لهم عن فم الرب. ١٣ـ فكلم الرب موسى قائلاً. ١٤ـ أخرج الذي سبّ إلى خارج المحلّة فيضع جميع السامعين أيديهم على رأسه ويرجمه كل الجماعة. ١٥ـ وكلّم بني إسرائيل قائلاً: كل من سبّ إلهه يحمل خطيئته. ١٦ـ ومن جدّف على اسم الرب فإنه يقتل. يرجمه كل الجماعة رجماً. الغريب كالوطني عندما يجدف على الاسم يقتل. ١٧ـ وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل. ١٨ـ ومن أمات بهيمة يعوض عنها. نفس بنفس. ١٩ـ وإذا أ حدث إنسان في قرية عيباً فكما فعل كذلك يُفعل به. ٢٠ـ كسر بكسر وعين بعين وسن بسن. كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث عيباً فيه. ٢١ـ من قتل بهيمة يعوض عنها ومن

قتل إنساناً يقتل. ٢٢ـ حكم واحد يكون لكم، الغريب يكون كالوطني. إني أنا الرب إلهكم. ٢٣ـ فكلم موسى بني إسرائيل أن يخرجوا الذي سبّ إلى خارج المحلّة ويرجموه بالحجارة ففعل بنو إسرائيل كما أمر الرب موسى ٢٤».

والمستفاد من هذا النص أنه لم يجر الحديث عن الاستتابة ولا عن نوع كلمة الكفر كيف توجب الكفر وما هي خصوصيتها؟ وكما هو معلوم فقد اعتبر القرآن الكريم التوراة محرّفة عندما جاء فيه: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ٤٦). إلا باحتمال إنّ تكون الأخبار الضعيفة سنداً والمخالفة للكتاب درايةً من وضع اليهود وافتراءاتهم؟! لأن القرآن الكريم يصرح: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ (التوبة:١٠٤). حيث إنّ الخطاب مطلق لا استثناء فيه،فما يريده اليهود من ذلك هو أنّ لا يطعن أحد بحكم التوراة هذا، ليقولوا: إن هذا الحكم في الإسلام أيضاً. ولربما كانت هناك دواعي أُخرى، ومع هذا الاحتمال سيجري الحديث الشريف: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم» و«ادرؤوا الحدود بالشبهات» ليكون حاكماً على تلك الأخبار. وبناءً على هذا فعدم العلم القطعي بالحكم يوجب عدم جواز قتل المرتد.

نقد مقولة ربط الارتداد بالمحاربة

قال الله في كتابه الكريم : ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة:٣٣).

«روى عكرمة عن ابن عباس: فنزلت هذه الآية في المشركين، فمن تاب منهم قبل أن يُقدر عليه لم يكن عليه سبيل، وليست هذه الآية للرجل المسلم، فمن قتل وافسد في الأرض وحارب الله ورسوله،ثم لحق بالكفار قبل أن يُقدر عليه، فكم يمنعه ذلك أن يقام فيه الحد الذي أصاب»[1].

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور: ٢/ ٢٧٧.

ولا يخفي أنّ الآية تدل صراحةً على أنّ القتل والصلب وقطع الأيدي والأرجل والإبعاد، مشروط بمحاربة الله ورسوله والسعي للإفساد في الأرض؛ لأن حرف (الواو) يدل على الاتحاد في الدلالة بين المعطوف والمعطوف عليه، كما عليه اتفاق أهل اللغة. ومحاربة الله ورسوله لا تتحقق إلا عند وقوع القتال بين النبي وغيره،فلو كان العدو كافراً أو مرتداً عن الإسلام، ولم يحارب الله ورسوله ولم يقاتلهما، فلا يجوز قتله.

والذي يثير الدهشة والغرابة أن بعض المتفقهين اعتبروا من أفتوا بقتله مفسداً في الأرض، وقد عمل بهذه الفتوى كثيرون، ظناً منهم جواز ذلك، في حين أنّ هذا الحكم مستفاد من أخبار الآحاد التي لا تتجاوز الأربعة، فهل يحصل العلم بوجوب القتل بواسطة مثل هذه الأخبار؟! ولماذا لم يرد ذكر مثل هذا الحكم في الكتاب العزيز .. الذي قال فيه تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾؟! وفي أي واقعة أمر فيها رسول الله ﷺ بهذا الحكم؟

كم عالم عالم أعيت مذاهبه | وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذين ترك الأوهام حائرة | وصير العالم النحرير زنديقا[1]

وقد أورد المفسرون عدّة وجوه في تفسير هذه الآية، من جملتها ما ذكره الفخر الرازي: «نزلت في قوم من العُرَينة نزلوا المدينة مظهرين للإسلام، فمرضت أبدانهم واصفرّت ألوانهم فبعثهم رسول الله ﷺ إلى إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها فيصحوا، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع وشربوا وصحوا، قتلوا الرعاة وساقوا الإبل وارتدوا، فبعث النبي ﷺ في أثرهم وأمر بهم، فقُطّعت أيديهم وأرجلهم وسُملت أعينهم وتُركوا هناك حتى ماتوا، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول، فصارت تلك السنة منسوخة لهذا القرآن»[2].

---

(١) مجلة البيان التي تصدر عن المنتدى الإسلامي: العدد:١٤٩، ص١٢٤.

(٢) الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي، وذكر الطنطاوي في تفسير الجواهر:٢/ ١٨٠:أن هؤلاء

ويرد على ذلك ما يلي:

أولاً: هل أن في بول الإبل شفاء؟ وهل أنهم لم يكونوا بحاجة إلى غذاء آخر غير بول الإبل ولبنه؟!

ثانياً: من هم هؤلاء وما هي هويتهم، ولماذا توقفوا في المدينة؟!

ثالثاً: كم كان عدد الرعاة؟ وكيف قتلوا بأجمعهم، وكم فرسخ كان بينهم وبين المدينة؟ حيث كانت ترعى إبل الصدقة غرب المدينة.

رابعاً: كيف تجرّأت هذه الفرقة القليلة أن تقترب من المدينة دون خوف أو رعب، فتقتل وتسرف في الوقت الذي كان يعيش الإسلام أقوى أيامه وأشدّها؟

خامساً: لماذا بعث الرسول في أثرهم فسُمِلت أعينهم وقُطّعت أيديهم وأرجلهم، وتركوا حتى ماتوا جوعاً وعطشاً؟ فهل يجيز الإسلام هذه الغلظة والقسوة؟!

سادساً: كيف تنسخ هذه الآية عمل النبيﷺ مع أنها وافقت ما قام به إلاّ ما فعله من سمل الأعين؛ حيث خلت الآية من ذلك، مضافاً إلى ذلك أنه لو كان هذا العمل صادراً عن النبيﷺ لامتلأت به كتب التأريخ.

والحق: إن قصّة قوم عُرينة وقصة أبي برده الأسلمي لا أصل لها، وهي من مجعولات الأعداء، وآن الوقت لتطهير كتبنا من هذه الخرافات.

هذا وقد ذكر الفخر الرازي وجوهاً أخرى في تفسير هذه الآية لم نجد دليلاً على أيّ منها.

لقد جاءت هذه الآية في سورة المائدة، وهي آخر سورة نزلت على النبيﷺ وهي متعلقة بالجهاد ضد المشركين الذين يحاربون الله ورسوله من الذين يقفون بوجه نشر الدعوة الإسلامية، فكان شعارهم في الحرب ضد النبيﷺ هو القضاء على الدين وإبطاله، وقتل المؤمنين، ونشر الفساد والنهب والسلب وهتك الأعراض، وعليه فإن

القوم كانوا رعاة في البادية، فانتخبهم النبيﷺ ليرعوا الإبل ليلاً، لكنهم سرقوها.

الآية نزلت لوعيد المشركين وتخويفهم كي يكفّوا عن نشر الفساد بين المسلمين. ومن جهة أخرى، فإن فيها إرشاد وعظة للمسلمين، ليقفوا يداً واحدة بوجه المشركين ويشحذوا هممهم إزاء مؤامراتهم. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ﴾ (الصف: ٤).

حيث نشاهد ـ وفي آيات عديدة ـ أن الباري تعالى ينهى المؤمنين عن إظهار الضعف والوهن أمام الأعداء، فيرغّبهم ويدعوهم لإيقاع الرعب في قلوب المعاندين والمشركين، وليعلموا أنهم إن لم يقبلوا السلم والصلح وأرادوا مواصلة الحرب لا يمكنهم القضاء على المسلمين وغلبتهم.

وهنا بعض الآيات التي تشير إلى ذلك: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٧٥). ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَآئِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٤). ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُواْ الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُواْ﴾ (آل عمران:١٥١). ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب:٢٦). ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال:٦٠).

وهكذا يوجه الباري سبحانه وتعالى خطابه إلى المسلمين حينما يأمرهم بضرورة اشتداد بأسهم واستجماع قوتهم أمام الكفار: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩). ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ﴾ (التوبة: ٧٣). فهذه الآيات المباركات وأمثالها جاءت لترهيب الكفار وإرعابهم، وإيجاد القوة والقدرة في قلوب المسلمين، لئلا تظهر عليهم علائم الضعف والوهن أمام أعدائهم من الكفار والمشركين.

وعليه، فالآية التي دار عليها البحث: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ...﴾ كانت من هذا الباب

أيضاً، ولم تكن مورد الضرورة ومقصداً لعمل النبيﷺ؛ لأن الكفار ـ حين نزول هذه الآية ـ لم يكونوا محاربين لله ولرسوله ولا مفسدين في الأرض.

ويُروى عن رسول اللهﷺ أيضاً أنه قال: «نُصِرْتُ بالرعب»، ويقول كذلك: «الحرب خدعة»، حيث يستفاد من ذلك أنّ من العوامل المؤثرة في النصر إيجاد الرعب في نفوس الأعداء وخداعهم عند القتال، ولكن للأسف صار الرعب والخدعة من الوسائل التي يستخدمها السلاطين وقادة الدول الإسلامية ضد الشعوب المسلمة، حيث لا هم محاربون ولا هم كفرة!! في حين لم يكن النبيﷺ قد عمل بهذا الأسلوب حتى مع الكفار الذين لم يدخلوا في حرب مع المسلمين.

وقفة مع روايات الحدود والتعزيرات

رُوِي من طرق السنة مسنداً إلى أبي بردة: أنه سمع رسول اللهﷺ يقول: «لا يجلد أحد فوق عشر أسواط إلا في حد من حدود الله»[١]. ورُوِي عن رسول اللهﷺ أنه قال: «لا عقوبة فوق عشر ضربات من حدود الله»[٢]. وعن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: «قال رسول اللهﷺ: لا تُعزّروا فوق عشرة أسواط»[٣]. وعن جابر بن عبد الله، عن أبي بردة، قال رسول اللهﷺ: «لا يُجلدُ أحد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله عز وجل»[٤].

ومن طرق الشيعة: «قال رسول اللهﷺ: «لا يحل لوالٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلاّ في حدٍ»[٥].

---

(١) صحيح مسلم:ج٥ باب قدر اسواط التعزير.

(٢)البخاري، الحدود:٢٤.

(٣) ابن ماجة، السنن :حديث:٢٦٠٢.

(٤)المصدر نفسه: حديث ٢٦٠١، أبو داوود:٢، الحدود، باب:٣٨، ٤٤٩١، ص:١٦٧، الترمذي، الحدود: ٣٠.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٧٣، والوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات:٢٨/ ٣٧٥.

ونقول هنا: إن هذا الحديث مخالف لما رواه الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب عن إسحاق بن عمار أنه قال: «سألت أبا إبراهيم موسى بن جعفرعليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين»[١]. كما أن هذا الخبر يخالف الخبر القائل بأن التعزير إنما هو بحسب رأي الإمام[٢]. نعم، إذا كان مراعياً للعدل والرحمة، وجرى التعزير دون الضرب بالسوط فلا إشكال فيه، فالعمل بخبر من لا يحضره الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله متعين؛ لأنه عدّ الحدود أعم من التعزير، وهو دافع للشبهة المتصورة، فإن وجود الخبر النبوي الذي اعتبر عدم جواز ما زاد عن عشرة سياط هو من أقوى الشبهات، وهذا الخبر يخالف خبر إسحاق بن عمار وخبر جابر بن عبد الله يخالف أحدهما الآخر، وهما من أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم ولا العمل.

ثم أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يجعل حداً لشارب الخمر، بل كان يعزّره بالنعل، فإنه وإن كانت أقوال الصحابة قد اختلفت في ذلك، لكن لم يدّعِ أحد منهم أن الشارع كان قد قرر لشارب الخمر حداً معيناً، فقد ضرب عمر شارب الخمر أربعين سوطاً ثم زاد عليه حتى بلغ ثمانين سوطاً، على هذا المنوال حُرّفت الكثير من الأحكام؛ مع أن الرواية جاءت متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله: «أدرأوا الحدود بالشبهات»، فعمل عمر الذي صار سنةً متّبعة عند أبناء السنّة والجماعة،يقع على خلاف.

روى الحلبي عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئل: «أرأيت النبي صلى الله عليه وآله كيف كان يضرب في الخمر؟ فقال: كان يضرب بالنّعال، ويزيد إذا أتى بالشارب، ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف ذلك على الثمانين»[٣]. وذلك في إشارة إلى عمر.

---

(١) الكافي:٧:٢٤٠، والتهذيب:١٠/ ١٤٤.

(٢) يشمل لفظ (الإمام) في الروايات العلماء والأمراء والقضاة؛ فيقال: إمام الجمعة وإمام الجماعة وغيره، وهو معنى (إمام الأصل) في اصطلاح الشيعة.

(٣) أنظر الكافي:٧/ ٢١٤ـ ٢١٥، والتهذيب: ١٠/ ١٩١، حيث جاءت في هذين الكتابين بسندين،

نقول: لا يجوز لأحدٍ من الأمة أن يزيد في مقدار التعزير الذي عمل به النبيﷺ فالزيادة فيه بدعة في الدين وضلال عن الحق المبين. قال صاحب الوافي في شرح هذا الحديث: «الوجه في ازدياد الضرب يوماً فيوماً إلى أن استقر الحد على ثمانين، وتشديد الأمر على الناس في ذلك على التدريج، كما وقع في أصل تحريم الخمر وأريد بالناس الولاة المنصوبون لإقامة الحدود»[1].

نقول أولاً: ليس للأمة أن يضيفوا شيئاً على الحد ليستقر على الثمانين أو غيره، إذ لو جاز مثل هذا الأمر لم يبق حكم من الأحكام ضمن الحد والرسم الذي عينه الشارع المقدس له، فهل يجوز للأمة أن تضاعف الحكم وتزيد عليه دون تصريح من الشارع نفسه؟! إنّ هذه المسألة ليست من صلاحيات الأُمة ومسؤوليتها، حتى يمكنها تشديدها أو مضاعفتها تدريجاً، مضافاً إلى ما جاء في الأخبار الكثيرة من طرف الفريقين، والتي عيّنت التعزير بعشرين ضربة إذا كانت بالسوط، ولم تُجز تعدّي ذلك الحد،كما ويمكن معاقبة المجرم بطريقة أخرى، كأن يأخذ المال منه أو يسجن وفق ما يراه القاضي العادل.

ثانياً: لقد قال صاحب الوافي: «كما وقع في أصل تحريم الخمر»، وتحريم الخمر وقع تدريجاً بأمر الوحي وعمل النبيﷺ وأين هذا من تبديل الحكم وتغييره بعد انقطاع الوحي وتوقفه؟ فإن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة[2].

والعجب من المُحدّثين والفقهاء كيف لا يعدّون أخبار الآحاد المخالفة للأصول المسلمة ضعيفة ومردودة، ويتشبثون بأعواد الرياحين لتوجيهها.

أنظر الوسائل أيضاً:١٨/ ٤٤٦، والوافي:٢/ ٥٩، أبواب الحدود والتعزيرات، باب حد شرب المسكر.

(١) أنظر الوافي.

(٢) البحار:٢٦/ ٣٥

أما قول الفيض: إن « المراد بالناس الولاة المنصوبون لإقامة الحدود »،فمن الواضح أن المأمورين لإقامة الحدود ليسوا سوى عمّال بني أمية وبني العباس، فهل كان يجوز لهؤلاء التصرف في الأحكام ومضاعفتها، حقاً إنه أمر عجيب!!

السيرة النبوية في منهاجية التعامل مع المرتدين والكفار والمنافقين

كان عبد بن سَلول رأس المنافقين في المدينة، وهو من اليهود الذين دخلوا الإسلام خشية فتك المسلمين به، ولكن في كل يوم تظهر مفسدة من مفاسده، وهنا نذكر واقعتين حدثتا بينه وبين رسول الله ﷺ؛ الأولى ما ذكره الكشّاف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُمُ العَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (المنافقون: ٤)، «هم العدو: أي الكاملون في العداوة؛ لأن أعدى الأعداء العدو المُداجي: الذي يكاشرك وتحت ضلوعه الداء الدوي... وروي أن رسول الله ﷺ حين لقي بني المصطلق على المر يسيع وهو ماء لهم، وهزمهم وقتل منهم؛ ازدحم على الماء جهجاه بن سعيد أجير لعمر يقود فرسه، وسنان الجهني حليف لعبد الله بن أُبي، واقتتلا، فصرخ جهجاه بالمهاجرين، وسنان بالأنصار، فأعان جهجاهاً جعّال من فقراء المهاجرين ولطم سناناً، فقال عبد الله لجعّال، وأنت هناك، وقال: ما صحبنا محمداً إلا لنلطم، والله ما مثلنا ومثلهم لا كما قال سمن كلبك بأكلك، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، عنى بالأعز: نفسه وبالأذل: رسول الله ﷺ، ثم قال لقومه ما فعلتم بأنفسكم؟ أحللتموهم بلادكم وقاسمتموهم أموالكم، أما والله لو أمسكتم عن جعّال وذويه فضل الطعام لم يركبوا رقابكم. ولأوشكوا أن يتحولوا عنكم، فلا تنعقوا عليهم حتى ينفضوا من حول محمد، فسمع بذلك زيد بن أرقم وهو حَدَث، فقال: أنت والله الذليل القليل المبغض في قومك، ومحمد في عزّ من الرحمن وقوة من المسلمين، فقال عبد الله: اسكت فما كنت ألعب، فأخبر زيد رسول الله، فقال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق يا رسول الله، أذن ترعد أنف كثيرة بيثرب، قال فإن كرهت أن بقتله مهما جرى، فأمر به أنصارياً فقال:

فكيف إذا تحدّث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، وقال ﷺ لعبدالله: أنت صاحب الكلام الذي بلغني؟ قال والله الذي أنزل عليك الكتاب ما قلت شيئاً من ذلك، وأن زيداً لكاذب، وهو قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ (المنافقون:٢)، فقال الحاضرون: يا رسول الله! شيخنا وكبيرنا لا تصدق عليه كلام غلام عسى أن يكون قد وَهِمْ. وروي أن رسول الله قال له: لعلّك غضبت عليه، قال: لا، قال فلعلّه أخطأ سمعك،قال: لا، قال: فلعله شبّه عليك،قال: لا، فلما نزلت: لحق رسول الله زيداً من خلفه معرك أذنه وقال: وفت أذنك يا غلام،إن الله قد صدقك وكذّب المنافقين، ولما أراد عبد الله أن يدخل المدينة اعترضه ابنه حبّاب ـ وهو عبد الله غيّر رسول الله اسمه ـ وقال: إن حباباً إسم شيطان، وكان مخلصاً،وقال ولاءك ـ والله ـ لا تدخلها حتى تقول: رسول الله الأعز وأنا الأذل، فلم يزل محبوساً في يده حتى أمره رسول الله بتخليته، وروى أنه قال له: لئن لم تقرّ لله ورسوله بالعزّ لأضربنّ عنقك، فقال: ويحك، أفاعل أنت؟ قال نعم، فلما رأى منه الجدّ قال: أشهد أن العزّة لله ورسوله وللمؤمنين، فقال رسولُ الله لابنه: «جزاك الله عن رسوله وعن المؤمنين خيراً»، فلما بان كذب عبد الله قيل له: قد نزلت فيك آيٌ شداد، فاذهب إلى رسول الله ﷺ يستغفر لك، فلوى رأسه ثم قال: أمرتموني أن أؤمن فآمنت، وأمرتموني أن أزكّي مالي فزكيت، فما بقي إلا أن أسجد لمحمد، فنزلت ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ (المنافقون: ٥). ولم يلبث إلا أياماً قلائل حتى اشتكى ومات»[١].

الواقعة الثانية: هي ما ذكره الرازي في تفسيره: «أنه لما اشتكى عبد الله بن سَلول عاده رسول الله ﷺ فطلب منه أن يصلّي عليه إذا مات ويقوم على قبره،ثم إنه أرسل إلى الرسول ﷺ يطلب منه قميصه ليكفّن فيه، فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده

---

(١) الكشاف للزمخشري.

وطلب الذي يلي جلده ليكفّن فيه، فقال عمر: لم تعط قميصك الرجسَ النجس؟ فقال: «إن قميصي لا يغني عنه من الله شيئاً، فلعلّ الله أن يدخل به ألفاً في الإسلام»، وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله، فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه، أسلم منهم يومئذٍ ألف»[1].

وما نرمي إليه من عرض هاتين الحادثتين بيان أن رسول الله كان يعرف المنافقين قبل وبعد نزول هذه الآيات الكريمة وغيرها، حيث نزلت آيات عديدة لكشف حقيقتهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيَمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٠) فلاحظوا الآيات في سورة النساء، الأنفال، التوبة، الأحزاب، المنافقين، لتعرفوا فساد المنافقين والمشركين، ولذا قدّمهم في الوعيد بالعذاب على الكفار: ﴿وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ﴾ (التوبة:٦٨).

ومع ذلك كله لم يأمر رسول الله بقتل أحد من هؤلاء، بل كان قتاله منحصراً بالمشركين عند محاربتهم له، ويدافع عن كيان الإسلام إذا تجاوزوا عليه، وأما المرتدون علم يقتل أحداً منهم، ولم تجد آية واحدة في القرآن الكريم تشير إلى وجوب أو جواز قتل المرتد، إلا إذا حاربوا الله ورسوله، وقد وصلنا إلى عدم إثبات وجوب أو جواز ذلك من الكتاب والسنة، وقلنا: إن القرآن الكريم نهى عن اتّباع الظن والاحتمال، لا سيما إذا كانت المسألة متعلقة بالنفوس والدماء، مضافاً إلى أن الدين الإسلامي الحنيف مبني في دعوته للناس على أساس الحكمة والموعظة الحسنة، وليس بالحرب والإجبار، وذكرنا أيضاً أن الروايات التي يمكن الاستناد إليها في هذا المجال لا تفيد حتى الظن، فيجب ضربها عرض الحائط.

موضوع جدير بالاهتمام

علّل رسول الله عدم قتل المنافقين بأخذ الحجة من المشركين والمنافقين كي لا

---

(١) تفسير الرازي.

يقولوا: إن محمداً يقتل أصحابه، الأمر الذي يؤدي إلى ابتعاد الناس عن الإسلام وحرمانهم من اعتناق الدين الحق المبين، إذ يحسبون أن الإسلام دين القهر والجبر والإرهاب الذي يبطله القانون القرآني القائل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فلماذا لا يقتدي (الفقهاء والمحدثون) برسول الله ﷺ فالناس ناس والزمان زمان؟! حيث إن قتلكم المرتد غير المحارب لله ولرسوله، وغير المفسد في الأرض، سيؤدي إلى عدم ميل الناس إلى الإسلام، بل الفرار منه كما تفر الحيوانات الأليفة من زئير الأسد وعواء الذئاب، فأين الرحمة والإحسان والعفو عن المخطئ، والدعائم التي ستجعل قلوب الناس أشد تعلقاً ومحبة للدين وأكثر قرباً منه؟!

فقد ذُكر في كتب التاريخ أن هّبار بن الأسود ممن تعرض لزينب فضربها وأسقط جنينها. وقد ذكر هذه الواقعة ابن أبي الحديد في شرحه للنهج عن البلاذري، فقال: «فأما البلاذري فإنه روى أنّ هّبار بن الأسود كان ممن عرض لزينب بنت رسول الله ﷺ حين حملت من مكة إلى المدينة، فكان رسول الله ﷺ يأمر سراياه أن ظفروا به يحرقوه، ثم قال: لا يعذب بالنار إلا رب النار، وأمرهم إذا ظفروا به أن يقطّعوا يديه ورجليه ويقتلوه، فلم يظفروا به حتى إذا كان يوم الفتح هرب هّبار، ثم قدم رسول الله ﷺ المدينة حين فرغ من أمر حنين فمثل بين يديه وهو يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، فقبل إسلامه، وأمر أن لا يعرض له، وخرجت سلمى مولاة رسول الله ﷺ فقالت: لا أنعم الله بك عيناً، فقال رسول الله ﷺ: مهلاً فقد محا الإسلام ما قبله. فقال البلاذري: فقال الزبير بن العوام: لقد رأيت رسول الله ﷺ بعد غلظته وهّبار يعتذر إليه وهو يعتذر إلى هبار أيضاً»(١)

فكان من أعظم أخلاق النبي ﷺ العفو عند المقدرة، وهو ما حصل عند فتحه لمكة، فبعد كل ما اقترفته قريش من ظلم المسلمين وتعذيبهم ومحاربتهم له في بدر وأحد

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٣/ ٣٦٠، طبعة بيروت، ٣٦٢، طبعة مصر.

والخندق وغيرها من المعارك، يدخل النبيﷺ ومعه أكثر من عشرة آلاف مقاتل مدججين بالسلاح، فكانت قريش تعتقد يومئذ أن النبي سيقطع رقابهم بسيفه، وألاّ يمكنهم الفرار من سطوته وجبروته، ولكن انظروا ماذا فعل النبيﷺ، أمر المنادي أن ينادي كل مَنْ ألقى سلاحه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وعندما اجتمع الناس عنده عند جبل الصفا، نادى بأعلى صوته: «لا أقول لكم إلا ما قال أخي يوسف لإخوته: لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، أذهبوا وأنتم الطلقاء»[1].

فآمن الجميع إلا عكرمة بن أبي جهل ومعاوية بن أبي سفيان وهبّار بن الأسود، حيث فرّ هؤلاء إلى خارج مكة، فهرب عكرمة إلى اليمن، لكن زوجته كانت أعقل منه، ذهبت إلى رسول اللهﷺ تطلب الأمان له، وعندما استجاب النبيﷺ لذلك، ذهبت إلى زوجها، فأدركته في ساحل من سواحل تهامة وقد ركب البحر، فلمّا وصلت إلى مقربة منه أشارت إليه بالنزول، وقالت له: لقد أخذت لك الأمان من رسول الله، فرجع إلى مكة وذهب إلى رسول اللهﷺ، وقال: هل أعطيتني الأمان؟ قالﷺ: نعم، عندها أسلم عكرمة أيضاً[2].

وأمّا هّبار فقد جاء إلى النبيﷺ وأسلم، في حين ظل معاوية بن أبي سفيان متحيّراً ستة أشهر تقريباً يتسكع البوادي لا يدري ما يصنع، ويُنقل أنه كتب إلى أبيه حينها يحذّره من الدخول في الإسلام:

يـــا صـــخر لا تســـلِمنَّ طوعـــا	بعــد الــذين ببــدر أصــبحوا مزقــا
جــدّي وخــالي وعــمُّ الأمَّ يــا لهــم	قوماً وحنظلــة المهــدي لنــا الأرقــا
فــالموتُ أهــونُ مــن قــول الوشــاة	خلي ابن هند عــن العــزّاذ أفرقــا[3]

---

(١) النسائي، أبو عبد الرحمن احمد، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية بيروت، ٦/ ٣٨٣.

(٢) البحار: ٢١/ ١٤٣ـ ١٤٤.

(٣) الأميني، عبد الحسين، الغدير: ١٠/ ١٦٨، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

فلما أيقن أنّ القدرة للمسلمين بعد ما ولّت قدرة قريش وجبروتها، جاء إلى المدينة وأسلم، مكرهاً وبقي منافقاً حتى موته[١].

ومن سماحة النبيﷺ وعظم أخلاقه عفوه عن المرأة اليهودية التي أتته باللحم المسموم بعد فتح خيبر، الذي أكل منه بشر بن البراء بن معرور، وذهب المؤرخون إلى أن النبيﷺ أكل منه قليلاً أيضاً، لكن لم يثبت ذلك عندنا، بل جاء في بعض كتب التاريخ أنّ النبي نهى بشر بن البراء عن الأكل منه، فلما لم يمتثل لأمره أكل منه ومات، فهذه الوقائع وأمثالها الدالة على أخلاق النبيﷺ السامية كانت في أوج قدرة المسلين وعظمتهم، فالعفو عن أعدائه في تلك الفترة يجسّد أروع الصور التي تجلى بها الدين الإسلامي العظيم.

---

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم: ٧/ ٢١١، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،١٩٩٩م.

مبدأ نفي الإكراه في الإسلام
دراسة قرآنية تحليلية

أ. منصورة باقري پور(*)

مدخل لعرض القضية

حريّة العَقيدة والرأي ـ بما في ذلك الدّين والمَذهب ـ تعني فيما تعنيه، حقّ اختيار الإنسان لأيّ عقيدة دينيّة والإيمان بها والتمسّك بضرورياتها، أو الإعلان عمّا يؤمن به من دين ومعتقد، وممارسة طقوسه الدينيّة بحرية، وتتّسم هذه العقيدة بالرضا والقبول، ناهيك عن كونها صفة ممدوحة عند العقلاء. وقد اعتبر القرآن الكريم الإنسان حُرّاً ومُختاراً في ناحيتيْن:

الأولى، حريّته في اختيار العَقيدة أو المَذهب (البَقرة: ٢٥٦). الثانية، حريّته في القول والعمل (الزّمر: ١٨). وفيما يتعلّق بالحريّة، يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)؛ وقال كذلك: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المُدّثر: ٣٨)[1]. ولا بأس هنا بالتذكير بأمر لا يَقلّ أهميّة عمّا قيل، وهو أنّ الله تعالى قد

(*) باحثة حائزة على ماجستير في الفقه ومبادئ الحقوق من جامعة طهران، من إيران.

(١) و آيات شريفة أخرى، كقوله تعالى: ﴿وأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النّجم:٣٩)؛ و ﴿مَنْ

نَهى عن قبول الدّين جَبراً أو اعتناقه قَسراً، حيث قال جلّ من قائل في سورة البقرة: ٢٥٦: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ بمَعنى أنّ الإنسان، أيّ إنسان، حُرٌّ في اختيار الدين الذي يؤمن به. لكنّ السّبيل الموصِل إلى السعادة لا يتأتّى إلاّ باختيار العَقيدة الصحيحة، واعتناق الدّين الحَقّ، والمُسارعة في الخيرات والحَسنات. بعبارة أخرى، خلقَ الله تعالى الإنسانَ حُرّاً وعاقلاً، ومن خلال إرساله الرّسُل وابتعاثه الأنبياء، بيّنَ له العَقيدة الصحيحة والأعمال الصالحة، وفي نَفس الوقت حذّره من الانجرار وراء العقائد الباطلة وارتكاب الشرور والمعاصي (العَصر: ١-٣).

في هذا البحث ارتأينا توضيح أنّ المَقصود من عبارة عَدم الإكراه والنّهي عن الإجبار المذكور في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؛ إنّما هو عَدم الإجبار أو الإقسار للإلتزام بدينٍ ما؛ وبناءً على هذا فإنّ الآية مُتعلّقة بالحُدوث دون البَقاء، ونَقصد بذلك أنّ اختيار أيّ دينٍ أو اعتناقه ليس إجباريّاً ولا قسريّاً، وأنّ البَشر أحرار في اختيار الدّين الذين يؤمنون به، بيد أنّ الآية الشريفة عينها سكتت عن موضوع البقاء على الدين، ولم تشر إلى ذلك البتة.

أمّا ما يخصّ الدين الإسلاميّ، فكلّ مَن يَعتنق هذا الدّين يُعتبر مُسلماً، وهو بذلك حرٌّ في إظهار دينه وبيان مُعتقداته وممارسة طقوسه ومناسكه الدينيّة كيفما يرى، بل وبإمكانه الدعوة لدينه إذا كان ملمّاً بالتعاليم الإسلاميّة، إلى الحَدّ الذي يوصِله إلى هَدفه ومَقصوده دون أن يخدش حقوق الآخرين أو يَتجاهل حريّاتهم؛ كما لا يَحقّ لأيّ أحد إجبار المُسلم على تَرك دينه أو نَبذِ عَقيدته، ولكن إذا قام المسلم، رَجلاً كان أو امرأة، بتَرك دينه (دين الإسلام) باختياره ومحض إرادته فحينئذ يُدعى بالمُرتدّ، وهو على نَوعيْن: المُرتدّ الفِطريّ والمُرتدّ المِلّي، ولكلّ أحكامه الخاصّة به.

و لا شكّ في أنّ الحريّة الحقيقيّة المتعالية، هي في الطاعة المَبنيّة على أساس الثّقة

عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ و مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فُصّلت: ٤٦؛ الجاثية: ١٥).

بالنّفس، وهي ثِقة يَصعب خلقها بمَنأى عن المَعرفة. فالإنسان الذي يُقيم علاقة مع ربّه لا بدّ له من أن يَستنتج في نهاية المطاف أنّ حريّته إنّما هي لُطف إلهيّ وعناية ربّانيّة، وهبة الباري إيّاه، والدليل على ذلك امتلاك الإنسان إرادة حُرّة في ارتكاب القبائح، لكنّه ـ وعلى أساس مَبدأ الإيمان بالله سبحانه ـ بحاجة إلى العناية الإلهيّة، ليتسنّى له القيام بالأعمال الصالحة.

و قد سعى هذا البحث، للوصول إلى نتيجة مُهمّة مَفادها استحالة الاستناد إلى الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في استصدار الأحكام المُتعلّقة بالمُرتدّ، وذلك لأنّ الآية المذكورة ـ كما أسلفنا ـ تتعلّق بالحُدوث وليس البقاء، وعلى هذا الأساس فهي لا تَمتّ بأيّة صلة بمُعاقبة المُرتدّ لا نَفياً ولا إثباتاً. ونستخلص من ذلك أنّه ليس بإمكان المُغرضين ولا أعداء الدّين بأيّ شَكل من الأشكال التذرّع بهذه الآية الشريفة، أو الاستناد إليها للتفسير بالرأي فيما يتعلّق بإصدار الحُكم أو العقوبة ضدّ المُرتدّ، سواء كان مرتدّاً فطريّاً أم مليّاً.

آية: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إيضاح لغوي وتفكيك أدبي

بالنّظر إلى جَريان أمور الدّين على أساس الوُسع والاختيار لا القَسر والإجبار، يُمكن استنباط العَديد من التّصورّات من مَضمون الآية الشريفة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؛ وللخَوض أكثر في ثناياها، من الضرورة بمَكان أولاً البَحث في المَعاني اللّغويّة المُتعدّدة لها.

«لا» ناهية، أي لا تُجبِروا؛ إذ لا إجبار في الدّين من قِبل الله، فالدّين الحقّ ما سكن الفؤاد واستقر في سويداء القلب؛ وأمّا النّطق بالشهادة جَبراً وقَسراً فليس من الدّين بشيء[1]. ولكن يَبدو أنّ حرف (لا) في (لا إكراه) هو لنَفي الجِنس، وذلك يَعني نَفي أيّ

---

(١) راجع: تفسير جوامع الجامع للطبرسيّ، ج١ ص٢٣٦؛ التبيان للشيخ الطوسي، ج٢/ ٣١١..

إكراه لقبول الدّين.

وأمّا **الكُرْه والكَرْه** قيل: الكُرْهُ والكَرْهُ واحد، نحو: الضَعْف والضُعْف، وقيل: الكُره: المشقّة التي تنال الإنسان من خارج فيما يحمل عليه بإكراه، والكَرْه: ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين: أحدهما: ما يُعاف من حيث الطبع. والآخر ما يُعاف من حيث العقل أو الشرع، ولهذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أريده وأكرهه، بمعنى أني أريده من حيث الطبع، وأكرهه من حيث العقل أو الشرع، أو أريده من حيث العقل أو الشرع، وأكرهه من حيث الطبع، والعَكس صحيح كذلك. و **الإكراه** يقال في حمل الإنسان على ما يَكره، وقوله: ﴿**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاء**﴾ (النور: ٣٣) فنُهيَ عن حملهن على ما فيه كُره وكَره، وقوله: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦).

في: حرفُ جَرّ للظرفيّة، فإمّا أن يكون الظرف حقيقياً كقولك الماءُ في الكُوز، أو يكون مجازيّاً كقولك النّجاة في الصّدق. وعلى هذا الأساس فإنّ حرف الجرّ (في) في الآية الشريفة إنّما هو ظَرف دالٌّ على النّهي عن الإكراه (**فِي الدِّين**) بشكل حدوثيّ لا البقاء (**على الدِّين**).

الدِّين: المَذهَب[1] و«الطريقة والشريعة، وتُقابل الكُفر». ويُعرَّف (**الدين**) كذلك بأنّه الجَزاء وهو المَعنى المُراد في الآية الشريفة هنا، أي لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدّنيا من الطاعة كُرهاً؛ فإن الله تعالى يَعتبر السرائر ولا يرضى إلاّ الإخلاص[2].

و الألف واللاّم في قوله «**فِي الدِّين**» يحتمل أمرين: أحدهما، أن يكون مثل قوله: ﴿**فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى**﴾ (النازعات: ٤١) ، بمعنى هي مأواه، فكذلك ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ أي في دينه، لأنّه قد تقدم ذكر الله[3] كأنه قال: لاَ إِكْرَاهَ فِي دين الله. والآخر،

(١) راجع: صفي پوري، مُنتهى الأرب، مادّة «دين».

(٢) راجع: الرّاغب الأصفهانيّ، مُعجم مُفردات ألفاظ القرآن، ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٣) وردت الآية الشريفة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين...﴾ (البقرة:٢٥٦) في القرآن الكريم بعد الآية

لتعريف دين الإسلام[١]. و على هذا فإنّ الدّين يَعني العبادة والثواب ويُستعار في التعبير عن الشريعة، وورد في الآية الشريفة (١٤٦) من سورة النساء ﴿وَأَخْلَصُواْ دِينَهُمْ لله﴾؛ فالدّين كالمِلّة، لكنّما غلبَ استعماله في العبادة وطاعة الشريعة، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ (آل عِمران: ١٩).

المَعنى الإجماليّ لآية نفي الإكراه في الدين

في قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، قيل: يعني الطاعة، فإنّ ذلك لا يكون في الحقيقة إلاّ بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتّى فيه الإكراه، وقيل: إن ذلك مختص بأهل الكتاب الباذلين للجزية[٢].

و بشكل عامّ، فإنّ هنالك العَديد من الآراء بشأن هذه الآية الشريفة، منها:

١- كان ذلك في بداية أمر الإسلام، فإنّه كان يعرض على الإنسان الإسلام، فإن أجابَ وإلا تُرِك، فعند عَرض الإسلام على الناس تصوّروه من خلال حالتيْن اثنتيْن: (أ) قبوله واعتناقه؛ (ب) رَفضه وعدم الدّخول فيه.

٢- نزلت هذه الآية الشريفة في أهل الكتاب، فإنهم إن أرادوا الجزية والتزموا الشرائط تُركوا.

٣- أنه لا حُكم لمن أُكرِه على دينٍ باطلٍ فاعترف به ودخل فيه، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ (النّحل: ١٠٦). ومَعنى ذلك أنّ أيّ شَخص يَكفر مَجبوراً بأيّ لسان أو لُغة، لكنّه مؤمِنٌ بقلبه وثابت على إيمانه، فإنّه لا يَكون مَشمولاً بالكُفر. وكما أسلفنا، لا جزاء في الآخرة لما يفعل الإنسان في الدّنيا من الطاعة كُرهاً؛ فإن الله تعالى يَعتبر السرائر، ولا يرضى إلاّ الإخلاص. والحَديث النبويّ الشريف

الشريفة ﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُو الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ فالله سبحانه قد تقدّم ذِكره.

(١) راجع: الشيخ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣١٢.

(٢) راجع: الرّاغب الأصفهانيّ، مُعجم مُفردات ألفاظ القرآن، ١٧٧.

القائل: «إنّما الأعمالُ بالنّيّات» مشهور ومَعروف.

٤ـ معناه لا يُحمل الإنسان على أمر مكروهٍ في الحقيقة مما يكلّفهم الله، بل يُحملون على نَعيم الأبد.

آية نفي الإكراه، دراسة في شأن النزول

ثمّة روايات كثيرة ذُكِرت في شأن نزول هذه الآية الشريفة، سنكتفي هنا بسَرد واحدة منها فقط. قيل: نزلت في رجلٍ من الأنصار يُدعى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجّار الشام إلى المدينة، يحملون الزيت. فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم إبنا أبي الحصين، ودعوهما إلى النصرانية، فتنصّرا ومضيا إلى الشام. حينذاك أخبر أبو الحصين رسول اللهﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾. وقال رسول الله: **أبعدهما الله! هما أوّل من كَفر**. وجد أبو الحصين في نفسه على النبيّﷺ حين لم يبعث في طلبهما، فأنزل الله: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (النساء: ٦٥). وكان هذا قبل أن يُؤْمَرَ النبيّﷺ بقتال أهل الكتاب[١].

هل نُسخت آية نفي الإكراه في الدين؟

١ـ قال بعضهم: إنها منسوخة بسورة البراءة، وبعد نَسخها أمر النبيّﷺ بقتال أهل الكتاب، حيث قال جلّ من قائل: ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (التوبة: ٥) و﴿**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ**﴾ (محمّد: ٤)[٢]. ومنهم من قال إنها منسوخة بآية السيف[٣]. وقالت جماعة: إنها مَنسوخة بآية الجهاد لأنّ الله يأمر نبيّه في سورة التوبة قائلاً: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ**﴾[٤].

---

(١) راجع: الطبرسيّ، مَجمع البيان، ج٢، ص١٦٢ ـ ١٦٣؛ الواحدي النيسابوريّ: ٧٣.

(٢)راجع: الطبرسيّ، مجمع البيان، ٢/ ١٦٢ـ ١٦٣؛ الشيخ الطوسيّ، التبيان، ٢/ ٣١١.

(٣) راجع الطبرسيّ، جوامع الجامع، ١/ ٢٣٦؛ الطبرسيّ، مجمع البيان، ٢/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٤) راجع الطبرسيّ، مَجمع البيان، ٢/ ١٦٣؛ الموسوي الخوئيّ، ترجمة البيان، ٢/ ٤٩.

٢ـ وذكر جماعة آخرون أنّ الآية لم تُنسَخ، بل أُتبِعَت بالآية الشريفة القائلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾، وهي متعلّقة بأهل الكتاب، فلولا وجود أسباب أخرى لما جازَ قتال أهل الكتاب لمجرّد الكُفر.[١]

مبدأ عدم الإكراه الدّيني في القرآن الكريم

يُمكننا الاستناد إلى الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيما يتعلّق بعَدم الإكراه أو الإجبار على قبول الدّين وأنّ الله سبحانه نهى عن إكراه الناس على قبول الدّين؛ وإجبارهم على الإيمان، لأنّ مثل هذا الإيمان الجبريّ ليس له أيّ اعتبار ولا مصداقية.

وكذلك عّرف القرآن الكريم الإيمان بالله بالرّشد، مُشيراً إلى تميّز الرّشد من الغيّ. و يقول الله تعالى في سورة يونس: ٩٩، مُخاطباً نبيّه الكريمﷺ: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ في الوقت الذي يُعتبر الإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان الحقّ، لكنّ الدّين والإيمان اللذين يَختارهما الإنسان ـ عن طيب خاطر وثقة نفس ـ يرجحان بلا شك على كلّ دينٍ وإيمان. وبشأن قلق النبيّﷺ من عدم إسلام بعض الناس، يطرح الله سبحانه ـ وهو النّاهي عن إكراه الناس في الدّخول في دينه ـ سؤالاً على الرّسول الكريم قائلاً: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾، وهذا استفهام إنكاريّ كما هو واضح، بمَعنى أنّه لا يَجب إكراه أحد على الإيمان.

و نستنتج من الآيات المذكورة أعلاه، أنّه لا يَنبغي بل لا يَجوز إجبار أحد على قبول الدّين والإيمان به. وهناك المزيد من الآيات الشريفة في القرآن الكريم التي تُشير كلّها إلى حريّة الإنسان، وكَونه مُخيّراً في قبول الإيمان أو اعتناق الدّين الإسلاميّ، أو النّهي عن المَيل والانحراف إلى الكُفر؛ ومن جُملة تلك الآيات ما يَلي:

الآية الشريفة (٢٩) من سورة الكَهف والتي تقول: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء

---

(١) راجع الطبرسيّ، مَجمع البيان، ٢/ ١٦٣؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٢/ ٤٩.

فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وعلى هذا فليس يَجدر إجبار أحد على الإيمان إطلاقاً.

وتقول الآية الشريفة (١٠٨) من سورة يونس: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾. لا شكّ في أنّ الفضل هو في التمييز بين سبيل الحقّ والباطل، واختيار السبيل الأول، وهو فضل يستحقّ صاحبه عليه الثواب، وليس الفضل في وجود طريق واحد فقط، وهو طريق الحقّ والهداية، ثم يُجبر الناس على اختياره، ولو كان ذلك، لما كانت بنا حاجة إلى أن نُبتلى في الدنيا ونثاب أو نعاقب في الآخرة. إذن، تَبقى حريّة الاختيار الصحيح هي التي تَمنح المَعاد والآخرة معنىً حقيقيّاً.

وقد أخبرَ الله سبحانه نبيّه الكريم ﷺ مراراً وتكراراً بأنّه ليس وكيلاً على مَن ضلّ ليهتدي، كما في الآية الشريفة (٤١) من سورة الزّمَر: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾.

و كذلك النبيّ العظيم، وبعد بيانه للعبادة الحقّة ـ عبادة الله الواحد القهّار، وإعلان إسلامه والتزامه بكتاب الله وتعاليمه، يُعلن أنّ مَن يَختار الطريق الصحيح ـ طريق الهداية ـ فقد نالَ مُراده وبلغ هَدفه؛ أمّا من ضلّ عن السبيل فما هو (أي، النبيّ ﷺ) إلاّ نَذير: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النّمل:٩١ ـ ٩٢)؛ ثم يَختتم قولهﷺ بجُملة ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النّمل: ٩٣).

و هكذا نرى كيفَ أنّ الرّسول المصطفىﷺ يَعرض على الناس ديناً صحيحاً ويبيّن لهم العقيدة الحقّة، في الوقت الذي يُحذّر فيه من عاقبة المَيل نَحو العقائد الباطلة والمَذاهب المُنحرفة.

ومن الضرورة بمَكان هنا الإشارة إلى نقطة هامّة، وهي أنّ مسؤولية النبيّ

الكريمﷺ تتمثّل في إبلاغ رسالة رَبّه والإرشاد إلى سبيله، لا إجبار الناس على قبول دينه أو إكراههم على اعتناقه. وقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز مُخاطباً إيّاه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٢)؛ وفي سورة (ق: ٤٥) يقول جلّ شأنه: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾. وفي موضع آخر من القرآن الكريم يقول جلّ ثناؤه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاء أَن يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً * وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٦ ـ ٥٨).

يُضاف إلى ما قيل، أنّ الإرادة الإلهيّة اقتضت ألاّ تكون عقول الناس سواسية، ولا عقائدهم أو آراؤهم أو تفكيرهم على نَهج واحد ونَمط مُعيَّن: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ ـ ١١٩)؛ وعلى هذا فإنّ التشابه الجبريّ في العقائد أو الأديان يتعارض مع نظرة القرآن ومنطقه.

كما أنّه ليس من حَقّ أيّ دينٍ تَجاهل الأديان الأخرى أو احتقارها أو ازدرائها، لأنّ الآخرة هي دار الحُكم والقرار، والبَتّ في كلّ الأمور وليست الدّنيا. فالأنبياء مُكلّفون في الدّنيا بإرشاد الناس في اختيار طريق الحقّ، وإنذارهم بالابتعاد عن الباطل، أمّا أيّ طريق يختارون فهي مسؤوليّة الناس أنفسهم: ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ اليَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣).

لكنّ أهمّ وثيقة قرآنيّة تَشهد على حُريّة اختيار الدّين هي سورة الكافرون، حيث يقول الله تعالى فيها: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

نظريتنا في حرية الاعتقاد

في ضوء ما تقدّم نرى أنّ الحقيقة في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أنّ لا تخصيص فيها ولا نسخ، وأنّ كلمة «**الكُره**» وجذرها «**الإكراه**» تمتلك مَعنيَيْن اثنيْن في اللّغة، هما:

١ـ الرفض والسّخط، ويُقابله الرّضا والقبول. قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة:٢١٦).

٢ـ الإجبار في مُقابل الاختيار، كما في الآية الشريفة: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ (الأحقاف: ١٥)، فالحمل هو غالباً ما يكون عن رغبة ورضا، إلاّ أنّ ذات العمل طبعاً هو خارج إرادة المرأة.

هذا، وإنّ القول بالتخصيص في الآية المذكورة يلزم أن يكون «**الإكراه** » بمعنى السّخط وعَدم الرّضا ـ المَعنى الأوّل الذي أشرنا إليه، ذلك لأنّ في مثل هذه الحالة يكون قبول الناس للدّين عن رَغبة منهم ورضا، لكنّ آية الجهاد قامَت بنَسخها. وهناك أسباب تفنّد هذا المَعنى، نستعرضها فيما يلي:

١ـ لا دَليل على هذه المسألة، وبالقرينة فقط، يمكن الاهتداء إلى أيّ المعنيين تمّ استخدامه (الرّضا والاستحسان، أم الاختيار والانتقاء).

٢ـ لا شكّ في أنّ (**الدّين**) أشمل وأوسع من الأصول والفروع معاً، وذِكر الكُفر والإيمان بعد الدّين لا يَعني أنّ الدّين مُختصّ بالأصول دون غيرها، وما ذلك إلاّ بسبب تطبيق الكُبرى على الصّغرى.

٣- إذا فَسّرنا «**الإكراه**» في الآية الشريفة المذكورة بعَدم الرّضا والسّخط، فإنّ هذا المَعنى لن يَستقيم مع ذَيل الآية القائل: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ الدّالّة على تميّز الإيمان عن الكفر، والحقّ عن الباطل.

وعلى هذا نرى أنّ الآية الشريفة لا يُمكن لها أن تُنسَخ بآية الجهاد كما يظنّ بَعض، ليمكن الخوض في هذا الموضوع، لجهة أنّ دعائم الإسلام وأركانه كانت راسخة،

وبراهينه ثابتة منذ الأيام الأولى لظهوره، وهي تزيد رسوخاً وتَقوى ثباتاً، وتتّضح بياناً يوماً بَعد آخر، وكلّ الناس في كلّ العُصور يَعلمون ويَعرفون هذه الميزة الخاصّة التي يتميّز بها الإسلام منذ بزوغ فجره وحتى الآن. ولذلك يَصعب التّصوّر بأنّ الناس وبعد أن عرفوا وضوح الإسلام، وتعرّفوا على صفائه ونقائه في صدر الإسلام، وتألّق ذلك الوضوح ونصوع ذلك الصّفاء والنقاء مع مرور الأيام، يأتي و ينسخ هذا الحُكم بأمر الجهاد.

وكذلك الحال مع شموليّة الآية الشريفة وعموميّتها، حيث لم تختصّ بشأن دون غيره، ولا أُدخِل عليها ما يمكن أن نسميه «مذكرة أيضاًحية» لأنّه ـ وكما بيّنا ـ باستطاعة الكُفّار العَيش والإقامة في المجتمع الإسلاميّ، والاستمرار في حياتهم العادية بَعد دَفعهم للجزية.

وبناءً على ذلك، ووفقاً للتوضيح آنف الذّكر، لا مَناص من استخدام كلمة «**الإكراه**» بالمعنى الثاني (أي، الإجبار في مُقابل الاختيار)، وفي هذه الحالة، يكون مَعنى الآية الشريفة ومَقصودها هو أنّ دين الله سبحانه لا يَستند إلى الإكراه أو الإجبار، بل لا وجود لأدنى تَعقيد أو إبهام في أصول ذلك الدّين أو عَقائده أو فروعه أو أحكامه. إنّه دين الله الواضح البيّن، القائم على أركان الفطرة والطبيعة الإنسانيّة.

ونستنتج ممّا قيل، أن لا وجود لأيّ نَسخٍ للآية الشريفة ولا تخصيص لعموميتها أو تعديل[1]، بل المقصود هو بيان علة الحُكم وعدم الإجبار أو الإكراه، ولجهة وضوح الهداية وتميّزها عن الضلال، تنتفي الحاجة لأيّ إكراه أو إجبار.

وإذا كان مَقصود الآية الشريفة هو هذا المَعنى فإنّ نَسخها يصبح غير ممكن، لأنّ الدّين الإسلاميّ ومنذ البدء جاء بحُجج دامغة وبراهين واضحة، وقد ازداد نصوع تلك الحُجَج تدريجيّاً. بمَعنى، أنّه كان من الأجدر ألاّ يكون هناك أيّ نَوع من الإكراه

---

(١) راجع: الطبرسيّ، مجمع البيان، ١٦٣:٢؛ الموسويّ الخوئيّ، ترجمة البيان، ٢:٤٩.

على الأقلّ في السنين الأخيرة من دَعوة النبيّ ﷺ وذلك لأنّ براهين الإسلام في ذلك الوقت كانت أوضح وحُججه كانت أبيَن. والحقّ هو أنّ «الإكراه» في الآية الشريفة إنّما هو في مُقابل «الاختيار»، ويُمثّل جُملة إخباريّة لا إنشائيّة.

أمّا مُراد الآية الكريمة، فهو بيان أنّ الشريعة الإلهيّة لا ترتكز إلى الجَبر أو الإجبار، لا في الأصول ولا في الفروع، إذ اقتضت الحكمة الإلهيّة إرسال الرّسل وإنزال الكُتُب السماويّة وبيان أحكام كلّ ذلك، ففريق يهلك لسبب ما، وفريق ينجو لسبب آخر، لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ، وكما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان:٣)[1].

وبالنّظر إلى أنّ أصول الإسلام وأهدافه وأحكامه تمّ تبيينها لأُولي الألباب، وقد جاءت في الآية الشريفة: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ وقد استبطنت الكمال والتّمام وجَمعت جوامع الأمور كلّها، ولم يَبقَ مجال للإجبار ولا مقام للإكراه، وكذلك الآية الشريفة: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾ التي ميّزت الحقّ والخير ـ والوصول إليهما من جهة ـ عن الضلال والعَمى من جهة أخرى، وهو ما قَصده الله سبحانه وتعالى عندما قال: ﴿**فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ**﴾ (يونس: ٣٢)؛ إذن، فلا مسوّغ للإكراه بعد ذلك ولا سَبب للإجبار، سواء أكان (الإكراه) من خارج الإنسان أو من داخله، كإكراه من لم يبلغ الرشد على الإيمان بعقيدة ما، أو إجبار من لا خيار له على القيام بواجبات لم يتمّ تبيينها له. ولكن بمُجرّد بلوغه وتمييزه السّداد من الضّلال، يصبح حُرّاً عند ذاك ولا حاجة إلى إكراهه؛ وبزوال الإكراه وإلغاء الإجبار، يحلّ الاختيار والحريّة محلّهما لكي يتسنّى له اختيار الإيمان بنَفسه؛ ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكَهف: ٢٩) و ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس:٩٩).

وهكذا، يتّضح لنا من الآيات الشريفة والرّوايات المُتعدّدة أنّه لا يجوز إجبار شَخص

---

(١)راجع: الموسويّ الخوئي، البيان: ٣٠٧.

على قبول الدين استناداً لحريّة الرأي والدين في الإسلام، والمَبنيّة على أساس الضوابط الأصيلة لكتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ. فمسؤوليّة النبيّ تتمثّل في إبلاغ رسالة الدّين للناس وتذكيرهم بالحقّ، فمَن شاءَ قَبِل منه ذلك ومن شاءَ رَفض. وبديهي أن يتمتّع الفريق الأوّل بمزايا الحقّ الوفيرة، بينما يُحرم الفريق الثاني منها ليحمل أوزار أعماله.

بعبارة أخرى، لقد بيّنَ الله تعالى الحقَّ للناس ومَيّزه عن الضّلال، ولم يَكن ليُرغم أيّاً من مخلوقاته على الطاعة والإيمان؛ فمَن يؤمن بالله سبحانه إنّما يفعل ذلك باختياره وبملء إرادته، ومَن يتّبعَ طريق الضّلال والانحراف، فقد اختار طريقه دون قَسر أو إجبار. ولو شاء الله العليّ القَدير أن يَهدي الناس أجمعين لفَعل، لكنّها الحكمة الإلهية قضت أن يُترَك الإنسانُ مُخيّراً، وهو ما أشارَ إليه الكتاب العَزيز بقوله: ﴿وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)؛ و ﴿قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩)؛ و﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا البَلَاغُ المُبِينُ﴾ (النّحل: ٣٥).

وخلاصة القَول أنّ الله جلّ وعلا لا يُجبر أحداً على اعتناق دينه أو الإيمان بعقيدته، فقد بيّنَ لهم سبيل السعادة والهداية، وميّزه عن سبيل الضّلال. فمَن يَقبل بذلك ويُؤمِن فباختياره وإرادته، ومَن يتّخذ الضلالة سبيلاً فهو خياره الذي أراد، وقد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (الإنسان: الآية ٣).

ومن البديهي، لو شاء الله تعالى لأجبر جميع مخلوقاته على اعتناق دينه، ولأدخلَ في عقولهم ذلك الأمر دون مَنحهم الحقّ في الاختيار، لكنّه بحِكمته سبحانه وعدالته أراد أن يَخطو الإنسان نَحو الكمال الإنسانيّ بإرادته، وأن يَنال شَرف ذلك وحُسنه بيديه، أو أن يرجع القهقرى ويختار سبيل الشقاء والهلاك. هذه حقيقة بيّنة لا لبس يشوبها ولا غموض، وقد قالها تعالى في الآية موضوعة البَحث.

ونستشفّ من هذه الآية الشريفة أمراً آخر، وهو أنّها تتحدّث عن الدّخول في الدّين واعتناقه، لكنّها لا تتناول ضرورة بَقائه على ذلك الدّين. وحتى الأدلّة الروائية المُتعلّقة بصدور حُكم المُرتدّ لا تَستند إلى هذه الآية الشريفة؛ وعلى هذا فإنّ الآية الكريمة: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لا تُشير لا من قريب ولا من بعيد باختيار الدّين أو اعتناقه، ولا تتحدّث عن الأشخاص الذين يَخرجون على دينهم أو يَرتدّون عن ملّتهم بأيّ شَكل من الأشكال.

أحكام الردّة
قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد(*)

مؤشرات عامة في سمات البحث العلمي عند الإمام الخوئي

ربما يحتاج البحث الأكاديمي حول مفكر أُصولي في موضوع ما، كتحديد القراءة الأُصولية، التعريف بسيرة وشخصية ذلك الفقيه، وحيث إنّ موضوعنا حول الإمام السيد أبي القاسم الخوئي، فلابد من تحليل المكونات العلمية لعقليته الفقهية، لكن لأننا نتحدث عنه في وسط عرف الإمام الراحل أكثر من معرفته البديهيات فصار نافلة بحثية، لكن يبقى كثير العارفين بتكونات الإمام الخوئي رحمه الله يحتاجون لتحليل النص الفقهي الاستعانة بتكون الشخصية الفقهية للإمام[1].

لذلك نجمل القول في ذلك: فقد برع الإمام : برع في علوم عديدة، فتدارسها وترك عليها أثراً بارزاً من الإبداع والتطوير، ومنها إعادة هيكلية (علم الرجال) بعد أن محّص

(*) أستاذ جامعي وكاتب بارز، من العراق.

(١) نشرت مصادر كثيرة السيرة العلمية للسيد أبي القاسم الخوئي، يمكن الإفادة منها في تحليل التكون والتراكم.

أُصوله بلا زمن معين ولا مرحلة بعينها، ووصل بها إلى تأسيس المباني والقواعد الكبرى وعند ذلك رجحها بعد أن أثبت اعتبارها وأقام الحجة عليها، وبذلك أعاد لعلم الرجال (روحه العلمية) فازدهر هذا العلم من جديد، وسدّ فراغاً كان يتضاءل في مناهجه وحقوله، ومما لا شك فيه أنّ هذا العلم من مقومات الاجتهاد ومعداته الكبرى، لذلك ربطه الإمام الراحل بخط يتوازى مع الفقه والأُصول، وأزال القطيعة المعرفية بينهما، على أني أظن أنّ تلك القطيعة كانت بسبب صعوبة الإحاطة بعلم الرجال وعدم إخضاعه لمنطق وقواعد عقلية الاجتهاد، ولا يزال البعض يدرسونه دراسة مبنائية[1].

ثم إنّ الإمام الراحل هذب إلى جانب ذلك، بتقريراته الرفيعة المستوى علم الأصول وعالج بقواعده التي هذبها مختلف الموضوعات الفقهية، ولاسيما المستحدثات الفقهية، فهو إذن مبدع مؤسس في المجالين على اختلافهما، ثم إنه وضع أُسساً منهجية نظرية لتفسير القرآن الكريم ـ في سفره النفيس (البيان)، وطبق ذلك على مواضيع عدة أبرزها موضوع النسخ في القرآن الكريم، فقد كان هذا موضوعاً قد كثر فيه السجال، وعلى منواله نسج تلاميذه وغيرهم ممن شع عليه علمه، مثل أُستاذنا الدكتور الزلمي الذي لم يختلف معه إلاّ في مسألة واحدة هي آية النجوى.

ومن أبرز مؤشرات بحث الإمام الراحل أنه ربط علم الرجال والسيرة الرجالية ربطاً علمياً لم يكن معروفاً من قبل، على أني أتمنى أن يواصل البحث في علم الرجال، بعد أن أزال الإمام الخوئي كل معوقات البحث فيه، ففتح سبله للباحثين من مراهقي الاجتهاد. ومما يؤسف له أنّ من مظاهر بحث حوزاتنا الموقرة أنها لا تواصل البحث تراكمياً، فقد وضع مثلاً الإمام محمد باقر الصدر أساسيات علم اقتصاد إسلامي، ومصرف إسلامي، وأعاد إلى طاولة البحث منهجية برهانية لدارسة التاريخ إلاّ أننا لم

---

(١) مرتضى الحكمي، مقدمة معجم رجال الحديث، ط ١ ١٩٧٠ ، المدخل.

نواصل البحث في هذه المجالات، ومثل ذلك لم يواصل العلماء البحث في علم الرجال على منهج الإمام الخوئي رحمه الله فيما بعد ـ على ما اطلعت عليه ـ مع قلة اطلاعي.

واعتقد أنّ كتابه «معجم رجال الحديث» يحتاج حالياً إلى فريق عمل من المؤرخين لإثراء هذا التأسيس المعرفي المبدع؛ لكي تثبّت فيه المعلومة التاريخية عن السيرة والحدث وعصر الراوي، لكي تتضح معالم التموضع في حيثيات التعديل أو التضعيف؛ لأنّ الكتاب اعتمد على الرافد الرجالي فقط، مما أفقده ما يكمّله من الرافد التاريخي، ويحتاج لإبراز المفاهيم والقواعد الجديدة في بحث الإمام الراحل التي سطّرها بتواضع العلماء في ثنايا المعجم، مستقلة عن الكتاب بما يحقق عندنا قواعد جديدة للدراية، ولاسيما أنه قد برهن على أنها مقاييس برهانية للتوثيق والتعديل، فما اكثر ما نسف مما عرف في هذا العلم لضعف حجته أو لوجود ما يخالفه، فالوكالة عن الإمام عليه السلام عند السيد الخوئي لا توجب التوثيق، وتوثيقات المتأخرين لا قيمة لها إذا كان للقدماء رأي في الراوي، وما أكثر ما كشف من اتحدوا في الاسم والكنية مما أغفله باحثون كثيرون، وعلى تلك القواعد أبرز رأيه في عدم صحة العمل بالشهرة مطلقاً، واختار لابدية الإحالة على السند المحص، وتقاطع تماماً ـ وهو هنا أكاديمي بارع ـ مع من يرى قطعية صدور الكتب الأربعة، الذي لا تزال قطعية الصحاح مشكلة فكرية ومنهجية كبرى لم يستطع أن يعالجها أهل الصحاح (ونشهد أنه قد كثر الخلاف بينهم).

لقد نقل الإمام الراحل القواعد البرهانية من علم الأُصول إلى علم الرجال، فلم يساوِ بين موثق بدلالة المطابقة، وبين الموثق بدلالة الالتزام، أمّا في التضمن فقد وثق على أساسها أسناد كامل الزيارات الذي عرفت أنّ الإمام رجع عن رأيه في أواخر عمره الشريف، مما يؤكد علمية العقل الاجتهادي عنده، ولو يعرف الناس كم بني من فروع على توثيق أسناد كامل الزيارات لعرفوا الشجاعة العلمية للإمام رحمه الله وتقواه مجتهداً أكبر حينما يتوصل إلى إعلان التنصل عن رأي منهجي له آثار كبيرة مثل كامل الزيارات[١]. كان قد مضى على تبنيه له عشرات السنين ولم تخالجه أدنى درجة من

(١) تراجع الإمام عن توثيق كامل الزيارات، موضوع معروف لدى أوساط الاجتهاد.

الخوف، وهو يبطل رأي من يرى صحة روايات الكافي مطلقاً في وسط عصفت به «قيم التقليد» ولم يتناوله خوف في موضوع الشك في نسبة كتاب ابن الغضائري إليه، وما في هذا النفي من فوائد كبرى ومع ذلك ـ وفي المقابل ـ ولأجل ألاّ ينسد باب العلم ـ قال بحجية خبر الواحد وحجية الظواهر، مما يكشف لك ذلك التعادل والوسطية والتوازن المدهش في فكره العلمي، ولعل هذه إطلالة سريعة على مزايا العقل الاجتهادي لمرجع أتباع أهل البيت عليهم السلام وأخيراً يقرر الباحث أنّ الإمام الخوئي الذي تميزت مرجعيته بكثرة من تتلمذ عليه حتى وزّع علمه في الآفاق، فمتى تجد عملاقاً في العلم فإنه يقول لك: إنه تتلمذ على يده رحمه الله، ولقد كان بودي أن أدرس كيف عالج الإمام الراحل بحكمته العالية والمتعالية أحداث عصره، وكيف حافظ على أدنى وجود للشيعة في العراق عامة والنجف الأشرف خاصة في وجه الاكتساح الطائفي المتعصب المسند من قوى دولية بإمكانات مجتمع مغلوب، مثل المجتمع الشيعي في العراق بين ١٩٧٠ ـ ١٩٩٢ بحيث لم يفارق الحياة حتى قاد بعد أن اشتد العود وتصلب الموقف انتفاضة المجد في شعبان، لكني آثرت بحثاً فنياً، ولعل وقتاً آخر يتسع لمثل هذه الأمنية. بالتعاون مع الباحثين في مجال الحدث التاريخي والاستراتيجيات السياسية والمحللين السياسيين لأحداث انتفاضة آذار المجيدة ١٩٩١.

المبحث الأول: فقه الردة في تكملة منهاج الصالحين

لماذا فقه الردة؟

لابد من التقرير أولاً أنّ تكملة المنهاج نص فقهي غير استدلالي، أو يعسر على الباحث أن يحصل على نص استدلالي منه، فتوليت قاصداً رصد معاني الاستدلال على ضوء ما عرفته من منهج الإمام قبل الوقوف على مباني تكملة المنهاج، وحتى أقارب موضوعاً حساساً مثل فقه الردة لم يخضع لدراسة مشبعة أو لم يتم تناوله على أساس علمي أو ربّما درس دون نشر النتائج، فلابد أولاً من بيان أسباب الاختيار.

إنّ موضوع (الردة) وأحكام المرتد قد خامره «اضطراب النظرية والتطبيق» منذ العصر الأول لنشر الفقه الإسلامي، فلقد اتهم بالردة مؤمنون مخلصون، مثل مالك بن

نويرة، واتهم بها مفكرون مجددون وقتلوا بهذا الاتهام واستخدمته السلطات المتعاقبة سيفاً لممارسة الاغتيال السياسي تحت عنوان الزندقة، وصار التمرد على السلطة، تمرداً على الشريعة (وارتداداً) عنها. لذلك صار من الضروري إعادة النظر برؤية نقدية للتراث في هذا المجال ، وهو اليوم أكثر حساسية لكثرة المجموعات التي تستخدم التكفير كوسيلة للإقصاء والتهميش، بل والتصفية العقائدية والسياسية، وكذلك فإنّ أزمات الساحة الدولية وما فيها من تيارات فكرية ومناهج مستحدثة وما فيها من قدر كبير من الإسقاط على العقل العربي بحيث سيشكل (عاملاً) أو (عواملَ) تفتح الباب أمام توهم حصول الارتداد. ومما يزيد في الموضوع خطورة أنّ الدعاية الغربية المنظمة بالتقنية العالية ربّما تستغل هذا الاضطراب في فقه الردة وقضاء المرتدين لأغراض إدامة الحرب المنظمة بين المسلمين سواء بتشجيع الاحتراب الداخلي أو بإسقاط القيادات المجددة، إسقاطاً معنوياً لأجل هذا كلّه نحاول استنطاق نص الإمام الراحل في «فقه التكملة» حول الردة أولاً ثم آلية الاستدلال الأصولي في «مباني التكملة». وقد اخترت مجموعة مفردات من فقه الردة أتناولها على التوالي:

تحديد المرتد

يقرر الإمام الراحل أنّ المرتد: هو من خرج من دين الإسلام[1]، ويفهم من الخروج: التنصل التام، ولفظ الدين يشتمل على عموم الموقف العقائدي والتشريعي والأخلاقي، وهذا لا ينطبق على من يرى أنّ المرتد هو من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين ـ إلاّ على افتراض أنّ إنكار البعض إنكار للكل، وهذا الافتراض يحتاج إلى مقدمات إثباتية، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ إنكار حكم شرعي فرعي قد ثبت بدليل ما لا يقوى أن يكون محلاً للحكم بالارتداد؛ لأنه في الأقل ليس خروجاً عن الدين إلاّ إذا

---

(١) الامام الخوئي، تكملة منهاج الصالحين: ٦١، ط٣.

قلنا إنّ الإنكار نفسه إنكاران: الإنكار الكلي، أو إنكار ضروري، أو إنكار حكم فرعي ثابت بدليل قاطع، وهذا بدوره ينقسم إلى ما كان مستنداً إلى دليل يتصوره (المنكر) أنه دليل علمي، وما كان مستنداً إلى شبهة معقولة، وما لم يكن مستنداً إلى دليل أو شبهة، والقسم الرابع ما حكم بردة المخالف للمشهور[1].

فلكل مستوى من مستويات الارتداد حكم إذا تقبلنا فكرة تجزيئية المفهوم أو تفكيكه على صعيد إطلاق الوصف، وحيثية الحكم، وطريقة تطبيق الجزاءات التي سترد في فقرة لاحقة، ولعل الإمام الراحل حينما اختار عبارة (الخروج عن الدين)، فإنّ هذا الخروج يلزم أن يتحقق بشكل كامل في مجال المصداق؛ لكي ينطبق المفهوم، وإلاّ فإنّ إطلاق وصف الردة وتطبيق الجزاءات بالاستناد إلى دمج المستويات أو ما يطلق عليه في الاصطلاح الحوزوي (عموم الأدلة) فإنّه من باب التمسك بالعام في مقام الشبهة المصداقية، ولأنّ الحكم لا يثبت موضوعه، إنما يطبق على موضوعه فإنّ أكثر الفقهاء والأصوليين لا يقبلون هذا النمط من التفكير الفقهي[2]. وستجد ذلك جلياً في تأسيسات الأحكام عند الإمام الخوئي رحمه الله.

ومن المهم أن نلفت النظر إلى أنّ فقه المذاهب لم يقسم المرتد قسمة ثنائية، كما هو الحال في فقه الإمامية، بل تعامل مع الظاهرة تعاملاً واحداً، بينما قسم الإمامية المرتد إلى قسمين بحسب دخوله أصلاً في الإسلام إلى مرتد فطري، وملّي، وقد فصّل الإمام ذلك تبعاً لتواتر التقليد الفقهي.

قال الإمام الراحل: الفطري: من ولد على الإسلام من أبوين مسلمين، أو أحدهما، ثم خرج من الدين، والملي: من أسلم عن كفر ثم ارتد ورجع إليه.

---

(١) عبد الكريم الأردبيلي، أحكام الارتداد، مجلة الحياة الطيبة ع ٩/ ٢٠٠٢، ١١؛ محمد إبراهيم الجنابي: الارتداد، مجلة الحياة الطيبة ع ٩/ ٢٠٠٢، ١٥٣.

(٢) الإمام المفكر السيد محمد باقر الصدر: الحلقات ٣: ١٦٧.

وقد ظهرت ثمرات التقسيم في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبة بشكل منظم، بينما اضطربت آراء فقهاء المذاهب في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبات على المرتد من أبوين مسلمين أو أحدهما، من المرتد إن كان قد أسلم هو عن كفر ثم رجع له[١]، وظهر ذلك في الاستتابة[٢] ومصادرة أموال المرتد[٣] وظروف الجريمة[٤] بعامة، إلا أنّ في أروقة فكر مجتهدي الإمامية خلافاً بسيطاً في مصداق المرتد الفطري. فمنهم من يرى أنّه من انعقدت نطفته من أبوين مسلمين، بينما يذهب الإمام الراحل إلى أنه المولود لأبوين مسلمين، جاعلاً المدار على الولادة[٥]؛ لصعوبة الإثبات القضائي في الرأي الأول، وقد كان الشيخ صاحب الجواهر من قبل يستغرب هذا المدار من الفقهاء الذين سبقوه مؤسساً استغرابه على أنّ المراد أصل الخلقة لا خصوص التولد[٦].

ولعلك تسأل عن الثمرة من الرأيين فيقال: إنهما ـ الوالدين ـ لو (ارتدا) وهو جنين فإنهم يعاملونه على مدار انعقاد النطفة مرتداً فطرياً، وإذا كانت القاعدة أنّ الشك يفسر لمصلحة المدين (المتهم) أو أنّ الحدود تدرأ بالشبهات مقابل حق المجتمع في وقف ممارسة الإلحادية بعد الإسلام، فإنّ الضبط المصداقي في الحكم عند السيد أكثر أكاديمية. ولعل العبارة الأكثر رصانة ما وردت في كشف اللثام، حيث قال: «من لم يحكم بكفره قط لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولد، ووصفه الإسلام حين بلغ، فلو بلغ كافراً لم يكن مرتداً عن فطرة» وقد علّق عليه صاحب الجواهر بأنه لا يخلو من قوة[٧]،

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع، ٧:١٣٥؛ ابن قدامة، المغني ٨:٥٥٠؛ نعمان عبد الرزاق، أحكام المرتد: ٥٠ ـ ٥٢؛ ابن حزم، المحلى ١٠: ٢١٨؛ البحر الزخار ٥: ٤٢٣.

(٢) المصادر نفسها أعلاه.

(٣) المصادر نفسها.

(٤) المصادر نفسها.

(٥) تكملة المنهاج: ٦٢.

(٦) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام ٤١: ٦٠٩.

(٧) المصدر نفسه: ٦١٠.

أمّا مستند السيد الخوئي فهو صحيحة الحسين بن سعيد[١]، ومرفوعة عثمان بن عيسى التي تنص على الولادة، ومع ذلك يستغرب صاحب الجواهر ممن يرى إن المدار على الولادة، ويعتذر لهم بأنّ منشأ الوهم النصوص المتقدمة، ثم يفسرها بأنّ المراد من الولادة، (أصل الخلقة لا خصوص التولد) للغلبة[٢]، وهنا يظهر التفهم الاجتهادي للرواية ويبنى الحكم (الموقف) على أساس أحد وجوه الدلالة المستفادة من النص، لكن هذا فيما نتمنى أن لا يؤسس إقصائية الفهم الآخر، سواء في صياغة الخطاب الفقهي- او التعامل على أساس الموقف الفقهي. ولا أجد محاورات مهمة في المرتد الملّي عند الإمامية، وفيما يأتي جدول مقابلة بين المرتد الفطري والملي:

المرتد الفطري	المرتد الملي
١ـ يجب قتله بلا استتابة على (الأشهر).	يستتاب (مع اختلاف في مدة الاستتابة).
٢ـ تبين منه زوجته وتعتد عدة الوفاة.	ينفسخ العقد مع زوجته وتعتد عدة المطلقة.
٣ـ تقسم أمواله حال ردته لورثته.	خلاف في مآل أمواله في حالة قتله.

مقاصد النص الحديثي

حتى نتحرك خلف مقاصد النص الحديثي فإنّ «الحكم بقتل المرتد الفطري ـ بلا استتابة ـ على رأي فقهاء الإمامية، وبشرط الامتناع عن الاستتابة عند المرتد الملي، فإنّ التسويغ المتعقل هو أنّ النص على كون الردة عملاً جرمياً والقانون يجعل هذا الفعل من جنس العلاقة الدستورية بين المواطن والدولة؛ لأنّ الردة فعالية عقدية وسياسية تسبب أضراراً على الأمن العقائدي والثقافي للمجتمع، وفي التجريم إقرار على أنّ المجتمع في عرف الإسلام مجتمع عقائدي في الوقت الذي ينفتح في إعطاء حق المواطنة للمسلم

(١) وسائل الشيعة.

(٢) الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

وغير المسلم، ويضع لكل منهما حقوقه وواجباته ويقبل الله (تعالى) من المسلم على أساس أنّ إيمانه لم يأت إيماناً سطحياً تقليداً لأحد أو اتخاذاً سريعاً لقرار مهم، إنما يطالبه البارئ أن يكون إيمانه إيماناً عقلانياً برهانياً يعتمد على آليات فلسفية تأملية، فالفقهاء جميعاً يتسالمون على أنّ الإيمان بالأُصول لا يصح بغير امتلاك الأدلة اليقينية فلا تقليد في الأُصول، وما دام الأمر كذلك فالردة انتقال من المعقول إلى اللامعقول، ومن الرشد إلى الغيّ. وحيث لا أسبقيات فكرية لدى المرتد الفطري لتطابق عقيدة الإسلام مع مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإنّ الإسلام تحقق عنده فطرياً، أي تحقق التطابق، ولذلك فالردة هنا مضادة مع الفطرة ومضادة مع العقل والمنطق، فضلاً عن أنّ نظام الدولة في مجتمع إسلامي يقوم على تنميط الوعي العقائدي واستناد التشريعات العملية على الإيمان من مستوى (أحكام الفرد إلى أحكام القانون الدولي للكيان السياسي الإسلامي)، فمقتضى الردة «عدم التزام المرتد بكل هذه» وبذلك يشكل ظاهرة خطيرة على أمن المجتمع وانضباطه بقوانين الدولة، ويشكل أيضاً خروجاً عن أهداف الأُمة ومسارها الحضاري، لذلك كله جاء هذا الحد (العقوبة) بهذه الصرامة، في حين أنّ المرتد الملي، قد روعيت فيه الأسبقيات الفكرية التي كانت جاثمة في عقله ووجدانه، وإنها ربما تعود إليه بسبب تشكيلها في عقله المعرفي، ولا أفهم الاستتابة هنا إلاّ أنها فرصته لمراجعة عقلية ومناظرة برهانية بين ما يتصور ظهوره من مضادات بين الحقائق الإسلامية والشبهات التي يُعدّ تاريخه الثقافي مصدراً لها.

ومثل ذلك ما نلاحظه في علاقته الزوجية بين البينونة الكبرى وانفساخ العقد بالنسبة للملي، لقاعدة عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم، وهي من القواعد المتفق عليها بلا خلاف مطلقاً؛ لأنّ البينونة الكبرى ليس وراءها رجعة، بينما الانفساخ يمكن أن ينعقد صحيحاً مرة أخرى طالما أُعطي الآخر حق الرجوع إلى الانعقاد الصحيح بالاستتابة، ولأنّ القانون يحكم بموته سواء نفذ الحكم أو لم ينفذ على الفطري، لذا قضي بان تقسم أمواله بين ورثته المسلمين استصحاباً (لوضعه الأول: الإسلام)، لاعتبار

انطباق قواعد الإرث على المسلم، بينما لا تزول أموال المرتد الملي حال ردته، إنما تنتظر استتابته فإن تاب عادت أمواله إلى ملكيته، وإلاّ وزعت أيضاً بين ورثته (على خلاف بين الفقهاء) بينما ـ لا توجد هذه التفصيلات في فقه المذاهب الأخرى، فهم بين موجب للقتل ملياً كان المرتد أو فطرياً، وبين موجب لاستتابتهما معاً، واختلفوا في مدة الاستتابة بين من يرى مداها لا يزيد على ساعة[١] وبين من يحددها بـ (ثلاثة أيام)، وبين من يترك حق الاستتابة إليه، إذ لو طلبها المرتد أُعطيت له وإلاّ فيقام عليه الحد. وكذلك اختلفوا في الميراث، فأبو حنيفة يضع ميراثهما لورثتهما مطلقاً، أمّا مالك فيجعله في بيت المال، أمّا أبو يوسف فيفصل، فيرى أنّ ما اكتسبه في حال ردته فهو (فيء) تطبق عليه أحكام الفيء، وما اكتسبه قبل الردة فلورثته من المسلمين، لحديث (لا يتوارث أهل ملتين)، في حين ذهب عمر بن عبد العزيز إلى جعل ورثته في الكفار الذين يرثونه طبقاً لما جرى عليه العرف عندهم[٢].

شروط تحقق الفعل الجرمي

ذهب الإمام الراحل رحمه الله إلى أنه يتحقق الارتداد مشروطاً بـ (البلوغ، وكمال العقل والاختيار). ولم يفصل في المنهاج، فأُعفي الصبي من العقوبة وان ظهر منه، ولفظة (الصبي) غير محددة فقهاً وقانوناً، إلاّ أنه ورد في الجواهر قيد بعد لفظة الصبي، قال: (وإن كان مراهقاً) ثم أسند ذلك لحديث رفع القلم[٣]. ثم عقب فقال: (إلا أنه يؤدّب بما يرتدع به، خلافاً لرأي الشيخ الطوسي في الخلاف فيما يخص المراهق لخبر (الصبي إذا بلغ عشر سنين ...)[٤] بيد أنّ صاحب الجواهر يرى «شذوذ الحديث، وعدم صراحته،

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣: ٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٤٧.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

(٤) الطوسي، الخلاف : ٢١٤؛ عبد الأمير كاظم زاهد، منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، مجلة

وأنه معارض بما هو أقوى منه من وجوه» وكل ذلك يمنع العمل به[١].

وفي فقه المذاهب أربعة اتجاهات:

١ـ إنّ إسلام الصبي المميز لا عبرة به؛ لأنه لا يحصله باليقين والبرهان، وعليه فردته لا أثر لها، وهو قول (الشافعي). مستنداً إلى حديث رفع القلم، ويعبرون عنه بأنه مسلم حكماً أو تبعاً.

٢ ـ ما يرى صحة إسلام الصبي المميز، وهو قول لأبي حنيفة ومالك، مستندين إلى قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس» وإسلام الإمام علي عليه السلام وقبول الرسول بيعته وإسلامه، وعليه فأحكام الردة تنطبق عليه. بيد أنّ الحنابلة وضعوا شروطاً، منها أن يكون الصبي قد تعقل الإسلام وأن يتجاوز عشر سنوات؛ لأنّ النبي أمر بضربه على الصلاة وهو ابن عشر.

٣ ـ من يرى أنّ صحة الإسلام منه لا توجب إيقاع عقوبة الردة عليه، أي أنهم يرون أنه متى صح إسلامه صحت ردته، لكنه لو ارتد لا يقتل، إنما يحبس إذ لا قتل إلاّ على البالغ فيحبس حتى يبلغ ثم يستتاب.

٤ ـ منهم من يرى صحة الإسلام منه، ولا تصح الردة منه وقوعاً وأثراً. وكذلك المجنون[٢].

الإكراه وإسقاط الجرم

أمّا الإكراه فهو مسقط للعقوبة، ولاسيما ما ليس مانعاً من صدور الفعل الجرمي عند الفقهاء لذلك اشترط الإمام الراحل لإسقاط العقوبة أن تقوم القرينة على تحقق الإكراه، وبذلك يؤكد أكاديمية التفكير الفقهي وعمليته، لاعتبار أنّ الإكراه شرط من

فقه أهل البيت ، العدد ٢٧، سنة ٢٠٠٢.

(١) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨: ٥٦٣.

جهة، ومانع من جهة، وهو بذلك يندرج تحت الحكم الوضعي، ففي مجال القضاء فلأن أصل المسألة من جملة الإجراءات الجنائية، فلابد من توفر القرينة لتحقق أي حكم قضائي مسقط للعقوبة أو مثبت لها، إلاّ أن ما يعارض هذا المنحى أولئك الذين يتمسكون بقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» فلمجرد ادعاء الإكراه فإنّ ذلك يعد منه تراجعاً، ويقيم إزاء تطبيق الحد شبهة، وأظن أنّ مناط الإكراه بحاجة إلى تحقيق وتحديد؛ لأنّ الإكراه المباشر مقطوع بمسقطيته للعقوبة، وهناك في عالمنا إكراهات غير مباشرة، منها الانغمار الإعلامي أو الإسقاط الفكري والمعرفي الغربي على العقل الإسلامي، وهذا غير ملاحظ ولا معتبر في الفقه التقليدي.

مما يلفت النظر في فقه السيد الخوئي رأيه الرائع في قضية المرتد الملي، فإنه رحمه الله يقرر أنّ أمواله لورثته من المسلمين، إلاّ إذا لم يكن له وارث، فيرى أنّ المشهور ـ (وهو يقف من الشهرة موقفاً متحفظاً) يقرر أنّ وارثه الإمام (بيت المال). ولأجل ذلك:

يقول الإمام الخوئي رحمه الله: (وهو لا يخلو من إشكال)[1]، ويعلل ذلك بأنه كالكافر الأصلي استصحاباً، فيقرر أنّ أولاده الكافرين يرثونه في هذه الحالة.

ويلاحظ في فقه الإمام الخوئي رحمه الله أنه يطبق قاعدة شخصانية العقوبة تطبيقاً رائعاً، فولد المرتد عنده ـ قبل البلوغ ـ محكوم بالإسلام، يرثه، ولا يتبعه في ردته إلاّ إذا بلغ فأظهر الكفر تضييقاً لسلطة القاضي أو تعسف التأويل لصالح الحق العام على حساب الحق الشخصي، ولو أظهر الولد بعد بلوغه الكفر فلا يعامل مرتداً، بل يذهب أبعد من ذلك في قوله: إنه حتى لو ولد له ولد بعد ارتداد الأب كان المولود محكوماً بالإسلام، ويسوغ ذلك بقوله ان انعقاد النطفة من أحد الأبوين مسلماً يكفي في جريان الاتباع وإن ارتد الثاني بعد ذلك[2].

---

(١) السيد الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ٦٣.

المرأة وأحكام الردة

المرأة إمّا هي التي ترتكب فعل الردة، فتترتب عليها أحكامها أو ينالها من أحكام المرتد إذا كان زوجها.

فالمرأة المرتدة في فقه الإمام الخوئي رحمه الله لو ارتدت عن فطرة لا تقتل، إلاّ أنها تبين من زوجها المسلم وتعتد عدة الطلاق ، وتستتاب فإن أصرت تحبس ويضيّق عليها، على حين أنّ مالكاً والأوزاعي والشافعي والليث يرون أنها تقتل لعموم الحديث النبوي «من بدل دينه فاقتلوه»، أمّا الثوري وأبو حنيفة فانهما لا يريان قتلها كالإمامية مستندين في ذلك إلى أنّ ابن عباس هو راوي الحديث لم يقتلها، وراوي الحديث أعلم بتأويله، مضافاً إلى أنّ رسول الله عليه السلام نهى عن قتل النساء أو قتل الكافرة[1]، فإذا كانت الكافرة لا تقتل للكفر الأصلي فأولى أن لا تُقتل لكفر طارئ، وبرأي الإمامية وأبي حنيفة أخذ قانون العقوبات المصري في تعديله في المادة (١٦٠)[2] والفارق أنّ فقه أبي حنيفة استخدم تأويل الراوي، والحديث معارض على عمومه والقياس، بينما استند الإمامية إلى نص حريز عن الصادق عليه السلام الذي يصرح بحبسها، وكذلك صحيحة حماد[3] عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

أمّا في زواج المرتد بالمسلمة فالحكم مستند الى الاتفاق على الحظر ، لكن بعض الفقهاء منعوا تزويجه حتى من الكافرة، يرد ذلك الإمام الراحل فيقول: (وفيه إشكال) بل الأظهر جوازه لاسيما في الكتابية.

العود إلى الفعل الجرمي

يؤكد أغلب الفقهاء أنّ من تكرر منه فعل الردة ثم تاب فيقتل في الرابعة، وهو رأي

---

(١) د. أحمد الكبيسي، المختصر في الفقه الجنائي: ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٣) مباني تكملة منهاج الصالحين: ١: ٣٣٢.

الشيخ الطوسي وقيل في الثالثة، يقول الإمام: (وكلاهما لا يخلو من إشكال، والأظهر عدم القتل)[١].

وسبب الإشكال أنّ استدلال الشيخ الطوسي بإجماع الأصحاب (استناد على الشهرة) وان الإجماع أعم من المدّعي (إنّ أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة) والمرسل الذي رواه في المبسوط ورُوى مرسلٌ يعارضه، وهذه جميعاً لا تقوم بها الحجة.

السكران والردة

يرى أبو حنيفة أنّ السكران كالمجنون، فلا يصح إسلامه ولا تصح ردته، معتمدين على أصل الاستحسان؛ لأنّ حكم القياس عندهم أنهما يصحان منه؛ لأنه كالصاحي في اعتبار أقواله وأفعاله، لكن كون الردة تبنى على الاعتقاد، والسكران بمعزل عن ذلك، والظاهرية أيضاً لا يعتبرون أي فعل صدر منه، أمّا الإمامية وإن كان الأصل أنه يحكم بإسلامه وردته إلاّ أن اليقين بزوال تمييزه بالسكر. والتمييز شرط في التكاليف عقلاً وشرعاً، فقد رجع في الخلاف عن مقتضى القاعدة؛ لعدم توفر القصد، والشيعة إذا أبطلوا طلاق السكران، فمن باب أولى إبطال الحكم بردته في حال سكره، أمّا الشافعية والمالكية والحنابلة والزيدية فلديهم قولان، الراجح منهما مقتضى قاعدة إمضاء تصرفاته، إلاّ أنهم يميلون للمرجوح.

المبحث الثاني: آليات الاستدلال الأصولي عند السيد الخوئي في فقه الردة

الحكم الفقهي عند عموم الفقهاء عملية عقلية ذات مرجعيات دليلية واستدلالية فلابد لكل حكم من دليل، واستدلال محكم طبقاً لذلك الدليل (الدلالة *Semantics*).

---

(١) تكملة المنهاج: ٦٣.

فمن جهة الدليل: نلاحظ ندرة واضحة في الاستدلال بالنص القرآني[١]، وسبب ذلك أنّ السمة الدستورية للآية القرآنية كانت في صدد «تجريم الفعل» فقط والإشارة إلى عقوبة الآخرة، أمّا العقوبة على الفعل فقد تركت للسنة النبوية وللتجربة السياسية لعصر النبوة أو حكومة الإمامة، لما ورد من قرارات النبيﷺ وأقواله، وقضاء الإمام عليعليه السلام في مثل هذه الواقعات، لذلك ظهرت السنة لاسيما بروايات أهل البيت لها إسناداً للنبي أو اعتماداً على أنهم لا يروون إلاّ عنهﷺ أو ما وافق روايته طبقاً لاعتقاد الإمامية بعصمة الأئمةعليهم السلام.

أقول ظهرت واضحة أكثر مستندات أحكام الردة من النص القرآني، ولعل هذا الرصيد عام في فقه السيد الخوئي، وفقه فقهاء الإسلام جميعاً.

١ ـ ظهر أنّ الإمام الراحل لا يتعامل مع الروايات الواردة عن الأئمةعليهم السلام تعاملاً واحداً، ذلك أنه اعتمد على تفاوت القوة الملزمة للرواية من جهة درجتها في الاعتبار، فمرة يسميها (صحيحة فلان)، وأخرى يطلق عليها (معتبرة فلان). وثالثة يشير إلى ضعف الرواية فيجبرها إمّا بمعتبرة أو مرسل أو ما يصلح جابراً للضعف، أو يترك العمل بها[٢]. وفي فقه الردة لاحظت أنّ السيد الراحل يرد الرواية لأسباب عدة منها:

أ ـ ضعف السند، كما أشار في إحداها أنّ في سندها علي بن حديد، وهو ضعيف[٣].

ب ـ أو لكونها فتوى من الراوي واجتهاداً منه (مثل رواية جميل بن دراج) لأنه[٤] قاس قتل المرتد إذا تاب وعاد ثلاثاً فقال: «لم أسمع في هذا شيء، لكنه عندي بمنزلة الزاني أنه يقتل في الثالثة»[٥].

---

(١) لم يرد في مباني تكملة المنهاج مثلاً إلاّ الاستناد إلى آية نفي السبيل ١: ٣٣٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٥، ٣٢٦ ـ ٣٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١:٣٣٣.

(٤) المصدر نفسه ١:٣٣٢.

(٥) المصدر نفسه ١:٣٣٢.

ج ـ لأن في سند الرواية مشتركاً بين الثقة وغير الثقة، مثل: محمد بن سالم[١].

د ـ أو لكون متنها مخالفاً للمقطوع به.

٢ ـ فإذا خلا الفرع الفقهي من (مستند روائي) فإنك تجد رحاباً عقلية فسيحة في أصول ومستندات السيد الخوئي للوصول إلى الحكم، ومن أبرز الآليات الاجتهادية العقلية: اعتماده على الملازمات غير المستقلة «المرتبطة بالرواية ذات الصلة بالموضوع» اعتماداً على استنطاق المفاهيم من النص، أي الاجتهاد في خلفيات المنطوق.

ومنها: اعتماده على السيرة القطعية، مثل المتولد من كتابي، وقد أظهر الإسلام (اتقاءً للقتل) يقول الإمام: «لما جرت السيرة القطعية من زمن النبي عليه السلام قبول إسلام الكفرة لمجرد إظهار الشهادتين مع القطع بكونهم غير معتقدين حقيقة فإنّ ذلك ملزم لاعتبارهم مسلمين قضاءً لا ديانةً»[٢].

ومنها: تطبيق مبدأ أو أصالة الإباحة ـ تكليفاً ـ يظهر ذلك في تعبيره رحمه الله لعدم الدليل على المانع، على أنّ هذا المصطلح الأصولي مشترك الدلالة بين المانع بوصفه من أقسام الحكم الوضعي[٣]، أو المانع مطلقاً بوصفه (المعارض الدليلي)[٤].

وتجده في كثير من الأحيان يعول في استنباط الحكم على كونه ضرورة عقلية أو منطقية، مما يشعرك بأنه يقرر فيه أنه مما لا يحتاج إلى دليل نصّي. أو كونه من الواضحات التي يندر النقاش فيها.

وأخيراً ـ والفسحة العقلية لا تزال رحبة ـ اعتماده على القواعد الفقهية، سواء أكانت مقررة للحكم أم مانعة منه. ففي دعوى الإكراه ـ هل هو مسقط للعقوبة في حالات

---

(١) المصدر نفسه ١ :٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه ١ : ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٣) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة.

(٤) عبد اللطيف البرزنجي: التعارض والترجيح: ١٦٢.

الارتداد أم لا؟ يرى الإمام ضرورة قيام القرينة، وإلاّ فلا أثر لها خلافاً لمن يرى سقوط الحد مع أي احتمال لصدق المدعي للإكراه تمسكاً بـأنّ الحدود تدرأ بالشبهات.

يقول الإمام: «لكنك عرفت ان هذه الكبرى لم تثبت، لأنها إمّا واقعية أو أنها ثابتة واقعاً وظاهراً، والثانية غير متحققة في المقام لتحقق الارتداد والشك في تحقق الإكراه، والأخير مرفوع بالأصل»[1].

مما تقدم يظهر لك:

١ ـ إنّ العملية العقلية الأُصولية الاستنادية عند الإمام تشتبك فيها (قطعية صدور الدليل) مع قطعية انطباقه على الواقعة بما لا يقبل الفصل والتفكيك، فليس الاجتهاد عنده ربط الواقعة بدليلها الأُصولي مطلقاً وتأسيس الحكم الفقهي على هذا الربط تأسيساً عمومياً، بل تجد تدقيقاً يشعرك بالعمق الدلالي.

٢ ـ وتجد أنّ «تقليب السوابق الإفتائية» في ضوء المنهج المتقدم يحقق إثراءً معرفياً ضخماً للموضوع المدروس.

٣ ـ إنّ نظرية منهج علمي يمكن إعادة تشكيل هيكله من خلال الممارسة الأُصولية البارعة والمتمرسة عند الإمام الخوئي ـ لطول الممارسة وتراكم الخبرة، أمر في غاية الإمكان، لذلك أدعو من هنا المفكرين والعلماء إلى إعادة تحديث القواعد المنهجية للانتهاء من نظرية منهج إسلامية ـ طالما افتقدتها ثقافتنا المعاصرة.

استخلاصات البحث

لاحظنا من خلال العرض:

١ ـ إنّ تحديد وضبط المصطلح والمفهوم عند السيد عن (معنى الردة) أخرج كل ما يمكن أن يكون ذريعة لقتل المخالف والمتأول والمعارض السياسي من الوسائل التي

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١:٣٢٩.

تمكن السلطة من إقصاء الآخر، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية أو المعرفية.

٢ ـ إنّ لثقافة الآخر امتدادات تبقى لفترة، فإنّ تقسيم المرتد إلى فطري وملي مقدمة لتقسيمات جديدة يجب أن تكون محلاً للتنظير الفقهي المعاصر.

٣ ـ لاحظنا دقة أكاديمية رفيعة في مجالات متعددة من الأحكام وأُسلوباً متميزاً في مجال منهج العرض، ومنهج المناقشة والاستردادية ومنهج الدليلية الأُصولية، وأخيراً المنهج الدلالي في الإفادة من الدليل وملازماته ومفهوماته (مفهوم الموافقة أو المخالفة) في تأسيس الحكم الشرعي.

٣ ـ ولوجود تشريعات جديدة واستحسانات مرّت بالبحث فإني أرى ضرورة التفريق ـ على منطق الإمام الخوئي ـ بين الفتوى والقضاء في مجال الردة.

الفتوى : بيان الأحكام الكلية من دون النظر إلى تطبيقها على مواردها، وهي حجة على المجتهد نفسه ومقلديه.

أمّا القضاء: فصل الخصومة بين استحقاقين (مورد الترافع) . ويميز القضاء أيضاً أنه نافذ حتى لو حكم باجتهاد من لا تقلده.

وقضية الردة: في أغلب مواردها قضية قضائية، فلابد من نظرة معاصرة؛ كي لا تتحول خلافيات الفتوى إلى (شبهات تدرأ الحد).

٤ ـ وعلى مستوى الفتوى أو القضاء فلابد من:

أ ـ دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى الوقوع بالارتداد وتحديد معناه (مصطلحاً ومفهوماً) وطرق الثبوت والإثبات، وشروط التحقق والموانع والأسباب.

ب ـ المعرفة اللازمة والواسعة بأدلة (أحكام الردة) ففي أدلتها تباينات دلالية كثيرة، فضلاً عن قضايا الصدور؛ لأنّ الأمر مما ثبت بالسنة دون القرآن.

ج ـ استخدام المعايير الاجتهادية لإرجاع الفروع المستحدثة إلى أُصولها مع الأخذ بالاعتبار القضية المعاصرة ومقتضياتها.

د ـ دراسة قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) دراسة جديدة وتحديد مجال نفاذها،

ولاسيما في أحكام الردة.

هـ ـ حصر موضوع الردة بالمختصين من الدرجة الأولى (المحكمة الدستورية العليا) لئلا يعاد استغلاله لأسباب سياسية أو دوافع تخريبية.

حرّية الإعلام الديني والثقافي
مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

الشيخ يوسف الصانعي(*)
ترجمة: حيدر حبّ الله

المقدّمة

من الموضوعات المندرجة تحت مقولة: حرية الكلمة والقلم، وتستحقّ البحث والدراسة، مسألة «منع الكتب والنشريات المضلّة»؛ فقد طرح العلماء المسلمون منذ قديم الأيام هذا الموضوع في الدراسات الفقهية، وهم الذين كانوا يرون أنفسهم مكلّفين بحفظ الإيمان وصيانة العقائد الإسلامية الصحيحة، في وظيفة هامة وأساسية.

ولم يسبق أن طُرح هذا البحث في المصادر الفقهية، وهو يقوم ـ فقط ـ على القواعد والعمومات؛ حيث تمكّن الفقهاء ـ باجتهاداتهم ـ من استخراج مجموعة أحكام تتصل بالموضوع، مثل حفظ كتب الضلال، وبيعها وشرائها، وتعليمها وتعلّمها، وطباعتها واستنساخها، وما إلى ذلك.

ومن البديهي أنه مع إقامة الدولة الإسلامية وبسط يدها، يصبح من الضروري

(*) أحد مراجع التقليد الشيعة، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، ولا سيما في فقه المرأة.

إخراج هذه الأحكام، التي تعدّ أحكاماً اجتماعية هامة لحفظ المعتقدات الدينية والأحكام الإسلامية، من القالب الفتوائي لتدخل إطار القوانين والمقررات الإسلامية؛ من هنا لا بدّ من إعادة دراسة هذه القضية من جوانبها كافّة، حتى لا نسلب المجتمع مناخات البحث والفكر الجديد والتنمية العلمية والمعرفية، وبعبارة جامعة: الاجتهاد الحراكي الحيوي؛ بحجة الحفاظ على العقائد الصحيحة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي ـ من الناحية الأخرى ـ إلى سلب أحد الحقوق الرئيسية من الناس، عنيتُ حق حرية الكلمة والفكر والتعبير، ما يفضي في نهاية المطاف إلى مفاسد عظيمة، كإيجاد حالة التنفّر من القوانين الإسلامية، واختفاء الأفكار والعقائد الباطلة، لتصبح خارجةً عن السيطرة، وبعيدة عن المتناول في النقد والإبطال.

انطلاقاً من ذلك كلّه، يغدو من المناسب جداً دراسة هذا الموضوع بشكل كامل، حيث يعدّ من أهم المباحث الرئيسة في حرية الكلمة والفكر والتعبير، وبنيةً تحتيةً للكثير من القوانين التي تحدّ من هذه الحرية.

سابقة البحث

لابدّ من التفتيش عن انطلاقة موضوع كتب الضلال في كلام الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة»، فقبل المفيد لا توجد أيّة إشارة لهذا الموضوع في أيٍّ من الكتب والمصادر الفقهية، ولا أثر لهذا العنوان فيها، وقد وضع الشيخ المفيد عنواني: «كتب الكفر» و«كتب الضلال» إلى جانب بعضهما، معتبراً أن أيَّ فعل اقتصادي يخدم حفظ هذه الكتب أو ترميمها أو استنساخها أمرٌ محرّمٌ.

يقول: «ولا يحلّ كتابة كتب الكفر وتجليده في الصحف، إلا لإثبات الحجج في فساده، والتكسّب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرناه حرامٌ»[1].

---

(١) المقنعة: ٩٠.

وقد جرى الفقهاء بعد المفيد، مثل: الشيخ الطوسي[١]، وابن البراج[٢]، وابن إدريس[٣]، في كتبهم، على تأييد ما قاله الشيخ المفيد، لدى حديثهم عن عنوان «حرمة حفظ كتب الضلال أو الاستئجار لذلك».

ويقول سلار أيضاً في «المراسم»: «فأما المحرَّم... الأجر على كتب الكفر، إلا أن يراد به النقض»[٤].

إن ما تعطينا إياه نتيجة البحث والتنقيب في هذا الموضوع هو أن أول من نفى وجود أيّ خلاف في هذا الموضوع ـ تحريم حفظ كتب الضلال ـ بين الفقهاء هو العلامة الحلي في كتابي: «المنتهى»[٥] و «التذكرة»[٦].

وشيئاً فشيئاً أخذ عنوان «كتب الضلال» يتسع تدريجياً، إلى أن جاء في عبارة الشهيد في «الدروس» زيادة «الكتب المنسوخة وكتب البدعة»؛ حيث يقول: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلّمها وتعليمها، وكتب أهل الضلال والبدع؛ إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقية»[٧]، ويلاحظ في هذا النص أنّ الشهيد الأوّل لم يقتصر على وضع كتب الضلال إلى جانب الكتب المنسوخة وكتب البدع، وإنّما حرّم أيضاً تعليمها وتعلّمها، جاعلاً ومضيفاً التقية على موارد الاستثناء من هذه الحرمة.

وبعد الشهيد الأوّل جرى الفقهاء على جمل شبيهة بكلامه، مع اختلافات يسيرة في دائرة الموضوع، أو متعلَّقه، أو في موارد الاستثناء، مؤيِّدين ـ بدورهم ـ هذا الحكم في

---

(١) النهاية: ٣٦٥.

(٢) المهذب ١: ٣٦٥.

(٣) السرائر ٢: ٢١٨.

(٤) المراسم العلوية: ١٧٢.

(٥) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٦) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢، ط ق.

(٧) الدروس الشرعية ٢: ١٦٣.

هذه المسألة.

أما الإمام الخميني فقد حرّم في «تحرير الوسيلة» تمام أنواع التصرف في هذه الكتب تقريباً، كحفظها واستنساخها ومطالعتها وتدريسها وتعلّمها، عندما لا يكون هناك غرض صحيح لذلك؛ كما اعتبر أن إتلاف القسم الذي يحتوي على شبهات ومغالطات يعجز غالب الناس عن حلّها ودفعها... واجبٌ، يقول: «يحرم حفظ كتب الضلال، ونسخها، وقراءتها، ودرسها، وتدريسها، إن لم يكن غرض صحيح في ذلك، خصوصاً ما اشتمل منها على شبهات ومغالطات عجزوا عن حلّها ودفعها، ولا يجوز لهم شراؤها وإمساكها وحفظها، بل يجب عليهم إتلافها»[1].

والفقيه الوحيد ـ ذو المسلك الإخباري ـ الذي توقف في الحكم بالحرمة؛ انطلاقاً من عدم وجود دليل نصي على ذلك، وناقش في الحكم بالحرمة، حاملاً بعنف بعد ذلك على أساس علم أصول الفقه وجذره، هو المحدِّث البحراني في «الحدائق»[2]، وقد واجه البحراني بعد ذلك اعتراضات شديدة، إلى حدّ أن السيد العاملي، صاحب «مفتاح الكرامة»، اعتبر أن كلمات صاحب الحدائق في هذا الموضوع من مصاديق الضلال، حيث يقول: «ومن الضلال المحض، الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلامُ صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا في تدوين الأصول استحساناً»[3].

تحديد موضوع البحث

من نتائج فقدان النص الصريح في ما يتعلّق بالحكم الفقهي لكتب الضلال تلك الاختلافات التي وقعت بين الفقهاء حول موضوع التحريم الموجود هنا، حيث وقع

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٢.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

الاختلاف في تفسير كلمة «الضلال» في العنوان؛ فقد استخدمت في معاني عدة، منها:

١ ـ الضلالة مقابل الهداية؛ وعليه فالكتب الضالة هي تلك الكتب التي صنّفت لإضلال الناس، حتى لو اشتملت على مطالب وأفكار صحيحة حقّة.

٢ ـ الضلال بمعنى الباطل في مقابل الحق؛ فأيّ كتاب يحتوي أموراً باطلة يُحسب من كتب الضلال، فإذا كان هناك كتاب يستوعب جملة أفكار، لكنها لا تقوم على استدلال صحيح، أو لا فائدة تعود منها، فإنه يعدّ من كتب الضلال، وهو مشمول للأحكام المترتبة على هذه الكتب، حتى لو لم يترتب في الخارج أيّ ضلال وإضلال بسبب هذه الكتاب؛ بحيث وقف القراء على جوانب الباطل فيه.

فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل المتقدم ـ أي الضلال مقابل الهداية ـ سوف يطرح بحث آخر في هذه المسألة حينئذ، وهو أيٌّ من هذين النوعين للضلالة هو المراد هنا؟

النوع الأوّل: أن يكون هدف الكاتب هو إضلال الآخرين.

النوع الثاني: أن يقع الإضلال خارجاً على أرض الواقع، رغم أن غرض الكاتب لم يكن ذلك.

١. كلمات الفقهاء في تبيين مفهوم «الضلال»

يقول السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «... المدار على اختلاف الأغراض والمقاصد وترتب المصالح والمفاسد، فما وُضع أو حُفظ للاستدلال على تقوية الضلال الإسلامي أو الإيماني أو الضلال المخالف للحكم الشرعي الثابت بالدليل القطعي، يجب إتلافه من غير ضمان»، ثم ميّز بين الكتب التي تكتفي بذكر الأحكام دون استدلال ـ مثل كتب الفقه والحديث عند غير الشيعة ـ وتلك التي تكون من النوع المتقدِّم أعلاه، فالحكم يختلف فيهما، من هنا؛ يحكم بإتلاف المجموعة الأولى المتقدِّمة أعلاه وجوباً، فيما يكون حكم المجموعة الثانية هو حرمة حفظها واستنساخها[1].

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

ويكتب المغفور له النراقي في بيان المراد من الكتب الضالة، فيقول: «المراد بالضلال ما خالف الحق، كما يخالف الضروري، أو بحسب علم المكلف خاصّة، وأما ما خالفه بحسب ظنّه فلا»[١].

ويكتب الشيخ الأنصاري في «المكاسب» ـ بعد الإشارة إلى ضرورة تنقيح عنوان البحث ـ فيقول: «فلابدّ من تنقيح هذا العنوان، وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه، فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة؛ أو أن المراد به مقابل الهداية، فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يُراد ما أوجب الضلال وإن كانت مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء»[٢].

أما صاحب الجواهر فوضع عنوان «الرشاد» مقابل عنوان الضلال، وبهذا أدخل في عنوان كتب الضلال تمام الكتب غير المفيدة[٣].

وكما لاحظنا فإن نظرية السيد جواد العاملي، والشيخ محمد حسن النجفي ـ فيما ينسبه إلى أستاذه كاشف الغطاء ـ من أنها التي «وضعت للاستدلال على تقوية الضلال»[٤]، تستدعي إقحام دوافع الفرد نفسه من وراء تأليف الكتاب أو حفظه؛ لأن الدافع له تأثير خاص على بلورة مفهوم كتب الضلال.

أما على أساس نظرية الشيخ الأنصاري، والتركيز على تأثيرات الكتاب على المجتمع، فلا أهمية أساسية لدوافع الفرد، إنما المهم تلك الآثار الخارجية للفعل.

وأما على أساس نظرية صاحب الجواهر فالمهم هو طبيعة الشيء المكتوب، هل هو مفيد أم غير مفيد؟، بصرف النظر عن الدوافع والتأثيرات.

---

(١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٢) المكاسب المحرمة: ٣٠.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

من هنا يبدو لنا ـ قبل أيّ حكم أو تقييم مسبقين ـ أنه من الضروري دراسة الأدلّة والمستندات بدقة، حتى نتمكن ـ عبرها ـ من تحديد الشروط والقيود اللاحقة للحكم هنا، أو دائرته ونطاقه، فتكون واضحةً أمامنا.

٢. دائرة الموضوع وسعته

تحديد دائرة البحث ونطاقه من الموضوعات الأساسية الأخرى هنا، والتي قد تحرّك مسير البحث أحياناً من المجال الخارج ـ ديني إلى النطاق الداخل ـ ديني، وأحياناً الى النطاق المذهبي الداخلي الخاص، والمقصود أنه بعد البحث في مورد الضلالة ومعناها الدقيق يتوجه السؤال التالي: إلى أيّ مدى يطال هذا المفهوم؟ وإلى أين يصل؟ فهل يختص بالكتب العقيدية، ولا يتخطى إطار أصول الأديان، أم أنه يستوعب الفرق والمذاهب والمدارس الكلامية أيضاً؟

إن دراسة حركة فتاوى الفقهاء وأدلتهم هنا تفضي إلى الاقتناع بعدم اختصاص هذا البحث بالنطاق الخارج ـ ديني، أي إطار ما هو خارج الأديان، ولاسيّما أن هناك مفردات وعناوين استند إليها بعضهم وردت في هذا الموضوع، مثل عنوان «البدعة» في كلمات الشهيد وسائر الفقهاء، فهذا كلّه يدعم فرضية عدم انحصار البحث بنطاق الخارج ـ ديني.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تخطى بعض الفقهاء ـ مثل صاحب الجواهر[1] وصاحب مفتاح الكرامة[2] ـ هذه الدائرة، ليطال الموضوع عندهم الاختلافات الفقهية والاجتهادية، مستخدمين عبارة «الضلال» في حق بعض النظريات والآراء الفقهية لعلماء كبار، مثل: الشهيد الأوّل، وصاحب الحدائق.

من هذا كلّه يغدو من المناسب في سياق تحديد البحث، ومع الأخذ بالأدلّة

---

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

والعمومات، وعدم الخروج عن دائرتها ومفاداتها، والأخذ بعين الاعتبار أيضاً البُعد التعليلي في هذا الموضوع، الذي يغلب عليه طابع الحيلولة دون تزلزل إيمان الناس وعقائد أفراد المجتمع... من هذا كلّه يجب الحذر الشديد كي لا يصل الاجتهاد القائم على أساس حيوية الفقه وحراكيته إلى طريق مسدود بجدار تهمة الضلالة والإضلال، وهو ما يؤدي بدوره إلى خسارة الكثير من الحلول المقدّمة لفكفكة معضلات المجتمع ومشكلاته، والتي طالما قدمها فقهاء كبار، مثل: المحقق الأردبيلي، والشهيد الأوّل، والميرزا الشيرازي، والإمام الخميني؛ بحجة عناوين الضلال، وأمثال ذلك، وهو ما يجرّ علينا ـ لو حصل ـ مفاسد أعظم، وضلالات أوسع، وسيؤدي ـ في ما يؤدي ـ إلى التنفر من الدين، والانزجار منه، والاصطدام بالمنغلقات في الكثير من القضايا الاجتماعية في الإسلام.

هذا كلّه سيبدّل حركة ترغيب الناس ودعوتها إلى الإسلام ـ وهي الحركة التي بذل رسول الله ﷺ تمام وجوده في سبيلها ـ إلى حركة أخرى مخالفة لها؛ وذلك أنه بمرور الزمان، وظهور المستجدات والمستحدثات من المسائل، وتطوّر البشر في المجالات المادية المختلفة، إلى جانب الرشد العقلاني، والحاجة إلى آليات جديدة في مجال البحث الديني، تتولَّد ضرورة لإعادة النظر في بعض الأحكام التي غلب على أدلّتها توافق الفقهاء، دون وجود نصوص شرعية صحيحة، ومن الواضح أن عنوان البدعة، والضلال، والإضلال، والتأثير السلبي على عقائد الناس وإيمانهم، ونحوها من العناوين، ستشكل وسيلة للحيلولة دون البحث والتحقيق في هذا المجال.

متعلّق الحكم

البحث عن متعلّق الحكم أحد الأبحاث الأساسية في قضية «كتب الضلال»، بمعنى أنه بماذا تتعلّق الحرمة المذكورة في كلمات الفقهاء حول الكتب الضالة؟ وذلك أن الذي يظهر من كلمات الفقهاء ـ أصحاب الفتوى ـ يرتبط بشكل أكبر بمسألة حفظ كتب

الضلال، مثل ما يظهر من الشيخ المفيد في «المقنعة»[١]، وابن البراج في «المهذب»[٢]، والمحقق الحلي في «شرائع الإسلام»[٣]، والعلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»[٤]، والمرحوم النراقي في «مستند الشيعة»[٥]، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»[٦].

وقد حكم أغلب هؤلاء الفقهاء بحرمة المعاملات المالية والإنتاج المالي عبر هذا الطريق، أما المسائل المهمة، مثل: تأليف هذا النوع من الكتب، ومطالعتها، ونشرها أو توزيعها، فنجد لها حضوراً أقلّ في كلمات الفقهاء، وربما لوضوح الحرمة لم يذكر بعض الفقهاء هذه الأمور.

لكن ـ مع ذلك كلّه ـ لا بدّ من البحث في عدة جوانب، هي على الترتيب: ١ ـ الإيجاد والتأليف. ٢ ـ الحفظ والرعاية. ٣ ـ المطالعة. ٤ ـ النشر والتوزيع. ٥ ـ التعليم والتدريس.

وحيث إن كلمات الفقهاء، على مستوى الأدلّة والشواهد، قد جاءت ضمن حديثهم عن مسألة الحفظ والرعاية للكتب الضالّة؛ لهذا لن نراعي الترتيب المتقدم للموضوعات، بل سنشرع في مسألة الحفظ ورعاية كتب الضلال أوّلاً.

المسألة الأولى: كتب الضلال؛ الحفظ والرعاية

أ ـ النظريات والآراء

هناك نظريات مختلفة في حفظ كتب الضلال؛ فبعض الفقهاء لا يرى ذلك حراماً،

---

(١) المقنعة: ٩٠.

(٢) المهذب ١: ٣٦٥.

(٣) شرائع الإسلام: ٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢.

(٥) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

ويذكره بصراحة ووضوح، مستثنياً حالة ترتُّب الفساد على ذلك، فإذا ترتب الفساد حرم الحفظ، جاء في كتاب «المكاسب»: «وقد تحصّل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم، إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً»[١]، بل بعضٌ آخر ـ كالمحقق الكركي ـ يرى وجود كثير من الفوائد المترتبة على حفظ كتب الضلال، حيث يقول: «والحقّ أن فوائده كثيرة»[٢].

ويمكن القول: إن أغلب الذين قبلوا بحرمة كتب الضلال لم يشكّوا في حرمة حفظها ورعايتها؛ فقد ادّعى العلامة الحلي في «منتهى المطلب» نفي الخلاف عن حرمة الحفظ؛ فقال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»[٣]، ونفي الخلاف هذا في كلمات العلامة سرعان ما تحوّل تدريجياً فيما بعد إلى ادعاء الإجماع؛ حيث يقول صاحب «الرياض» في هذا المجال: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»[٤].

ب ـ أدلّة القائلين بحرمة حفظ كتب الضلال، قراءة ونقد

١ ـ المستند القرآني

الآية الأولى: آية تجنب لهو الحديث

جرى التمسّك ـ في سياق أدلّة حرمة حفظ كتب الضلال ـ بالآية السادسة من سورة لقمان؛ حيث تقول: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (لقمان: ٦).

فقد جاءت هذه الآية في كلمات الشيخ الأنصاري بوصفها دليلاً على الحرمة هنا،

---

(١) المكاسب: ٣٠.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٢٦.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٤) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

ولعلّه يمكن القول: إن عمدة الدليل، والدليل العمدة، على حرمة حفظ كتب الضلال هو هذه الآية الشريفة، مع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزولها في ابن الحارث، الذي سعى للسفر إلى إيران في عهد النبي الأكرمﷺ لتهيئة كتب الأساطير، وإعادة إنتاجها في الوسط العربي في الجزيرة العربية، هادفاً بذلك الوقوف بوجه هداية القرآن الكريم[١].

كيفية الاستدلال، وقفة نقدية

تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة ـ بصورة إجمالية ـ هو أنها جعلت شراء لهو الحديث، والكلام الفارغ الخالي من الفائدة والأساس؛ لأجل الإضلال، موجباً لاستحقاق العذاب، والشراء هنا يعني مطلق السلطة والاستيلاء المنجر إلى الضلالة.

وفي نهاية المطاف أيّ كتاب مشتمل على موضوعات باطلة، ويكتب بهدف إضلال الآخرين، يستدعي عذاباً من هذا النوع، وحفظه حرام ومبغوض عند الله تعالى.

ولتشريح الاستدلال هنا نحتاج لتفسير وتحليل بعض المفردات الواردة في الآية الشريفة:

أ ـ «اشتراء»: وتعني الشراء، لكن لا شك أنه لا خصوصية للشراء هنا؛ لأن ملاك الذم هو مطلق السلطنة (الإضلال) التي تكون في جهة الضلال، والشاملة لكل نشاط يضع بين يدي الإنسان «لهو الحديث»، ولا أهمية ـ مع الغرض ـ لكيفية إدارة المضلّ لحركة الإضلال ووسائله.

ب ـ «لهو الحديث»: تعني هذه الكلمة ـ كما جاء في التفاسير ـ الكلام الباطل، والغناء أيضاً، والمقصود منها هنا ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول ـ هو الأساطير والكلام الذي لا أساس له[٢].

ج ـ «ليُضلّ»: وهي مضارع باب الإفعال، وهي ظاهرة في حصول الإضلال عن

(١) مجمع البيان ٨: ٧٦.

(٢) الميزان ١٦: ٢٠٩.

قصد وإرادة مسبقين، بمعنى أن يشتري شيئاً أو يوفر كلاماً باطلاً بقصد إضلال الغير، واللام في ﴿ليُضل﴾ هي لام التعليل أو الغاية، وكلاهما يعنيان قصد الفاعل وإرادته.

وعليه؛ فإذا صنّف شخص كتاباً لا بهدف الإضلال، بل بقصد الهداية، حتى لو التبس الأمر عليه في التحديد الميداني للقضية، فهو جاهل قاصر، وليس مشمولاً لعنوان: «من يشتري لهو الحديث ليُضلّ»؛ وبهذا القيد تخرج عن شمول التعليل الموجود في الآية تمام الكتب الاستدلالية التي أُلّفت لتحكيم وتوثيق النظريات والأسس، ولم يكن غرض المؤلف منها الإضلال.

بل إن ضرورة تحقق الإضلال ـ من جهة أخرى ـ ثابتة أيضاً هنا؛ إذ في غير هذه الحال لن يكون فعل الفاعل سوى تجرياً على المولى، الأمر الذي يدرجه في القبح الفاعلي، لا الفعلي.

د ـ «سبيل الله»: يرى العلامة الطباطبائي أن سياق الآية يستدعي أن يكون المراد من ﴿سبيل الله﴾ هو القرآن الكريم[1].

وتعبير ﴿سبيل الله﴾ في هذه الآية، مع ملاحظة شأن النزول في مورد القرآن الكريم، يعني تلك الضلالة التي تواجه القرآن الكريم، وتقابل طريق الأنبياء والنبي الأكرم ﷺ والإسلام، فهنا يجب مواجهة هذه الضلالة وإخراجها من حلبة الصراع؛ لأن تطهير العقول من صدأ الخرافات يظل أمراً ضرورياً للإرشاد إلى سبيل الله، برفع الحوائل التي يضعها المضلّون لمنع وصول إشعاعات النور القرآني وإشراقاته، وهذا هو ما تعطيه الآية الشريفة.

إن ما يستبطنه هذا القيد في الآية يتناسب مع تبريرات وتفسيرات حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، مما سنبيّنه لاحقاً بعون الله.

هـ ـ «بغير علم»: توهّم بعضهم أن المقصود من ﴿بغير علم﴾ أن يصدر هذا الفعل

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٨.

من فاعله عن جهل، فتترتب عليه أحكام من يفعل الفعل عن علم، وقد غفل هذا البعض عن عدم إمكانية توجّه الخطاب للجاهل، أو أن الحرمة لا تكون منجزةً في مورده، ولا يقبل أن يرد عليه عنوان ﴿عذاب مهين﴾؛ لأن تكليف الجاهل تكليفٌ بما لا يطاق، ومعاقبته لا يمكن الجمع بينها وبين قبح العقاب بلا بيان، وهذا كلام برهاني لا يقاومه أي نصّ أو ظهور يقدّم مفهوماً آخر، وكما يقال: «النص لا يقاوم البرهان».

من هنا فلا بدّ من البحث عن تفسير آخر؛ والذي يبدو لنا أن قيد ﴿بغير علم﴾ يعني بدون وعي، بل عن هوى وسفاهة، حيث يُقدِم الفاعل على إضلال الناس منطلقاً من سفاهته وهواه وميوله، بل إن هذا المعنى الذي قدّمناه أكثر انسجاماً مع ظاهر الآية.

و ـ «يتخذها هزواً»: المراد بهذه الكلمة السخرية بسبيل الله؛ بحيث يكون هدف الفاعل من ﴿لهو الحديث﴾ الإنقاص من مكانة القرآن المجيد، حتى يضعه إلى جانب كتب الأباطيل والأساطير والخرافات، ومثل هذا الشخص يستحق العذاب بلا نقاش، كما أن عمله هذا سيكون حراماً.

ونستنتج مما تقدم أن هناك شرطاً آخر ـ غير كون الهدف من الفعل إضلال الآخرين ـ، وهو أن يكون الغرض السخرية والاستهزاء بالقرآن الكريم، ومنهج النبي الأكرم ﷺ في هداية البشر.

ز ـ «لهم عذاب مهين»: تعدّ هذه الجملة من القرائن الدالة على لزوم حصول القصد والدافع من الفاعل؛ فإن العقل عندما يرى في بعض الأفراد عدم وجود مسوّغ لمجازاتهم وإنزال العقاب بهم فإن موقفه هذا سيجعل هذه الفقرة في آخر الآية قرينةً وشاهداً على خروج هؤلاء عن دائرة الدلالة، حتى لو كانت الفقرات السابقة ـ بعمومها أو إطلاقها ـ تستوعب هؤلاء الأفراد، وهذا معناه أنه لو استظهر من بعض كلمات الآية الكريمة، مثل: ﴿مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾ (لقمان: ٦)، شمول العذاب لكل من يشتري هذه الكتب، مهما كان هدفه وقصده، وسواء كان ذلك منه عن علم وإدراك لما يفعل أم لم يكن، إلاّ أن ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا

بيان تعطينا حصراً للعذاب بمن يقدم على الفعل عن معرفة وقصد، فإذا لم يهدف بفعله هذا الإضلال والاستهزاء، وإنما أراد تقديم الفوائد من شرائه وبيعه وحفظه هذا النوع من الكتب، فمثل هذا الشخص لا يكون مشمولاً للإطلاق أو العموم المختزن في الآية الشريفة.

وبعد دراسة فقرات هذه الآية الشريفة، يظهر من مجموع ما تقدم أن القيود المذكورة في الآية، ومناسبات الحكم والموضوع، والمتفاهم العرفي منها، تدلّ بأجمعها على حرمة حفظ «لهو الحديث» بأنواعه، وكذلك تعليمه، وتعلّمه، ونشره، وهو كل كتاب باطل أعدّ لإضلال الناس.

وقد نقول: إنه لا خصوصية لعنوان «لهو الحديث»، لكن قيد ﴿لِيُضِلَّ﴾ يعدّ غايةً وتعليلاً مسبباً لاستحقاق العذاب؛ من هنا فالكتب التي تتصف ـ فقط ـ بأنها من «لهو الحديث»، إلا أنها لم توضع في سياق الإضلال عن «سبيل الله»، لا يلحقها حكم الحرمة، تماماً كما يرى العلامة الحلي أن كتب الأمثال والحكايات، المشمولة لسبب نزول الآية، جائزةٌ، وليست بحرام؛ حيث يقول: «لا بأس بالأمثال والحكايات وما وقع وضعه على ألسُن العجمات»[1].

يضاف إلى ذلك أن الكاتب يجب أن يكون قصده من وراء الكتاب إضلال الناس؛ إذ لو كان الملاك هو الوقوع الخارجي للإضلال، دون أيّ تدخل لغرض حافظ الكتاب؛ فإن الكثير من الكتب الفلسفية، المحتوية على مضامين عالية، ستندرج في دائرة كتب الضلال؛ إذ بعضها مضلّ فعلاً، بل قد ندخل القرآن الكريم ـ نعوذ بالله ـ في هذه الدائرة أيضاً؛ لأنه يوجب الضلالة لمن يواجه مشكلةً في فهمه؛ مع أن القرآن جاء لهداية الإنسان، قال تعالى: ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، لكن في بعض الأحيان قد يكون القارئ أو السامع ضعيفاً في الفهم والاستيعاب، إلى جانب وجود مناخ محيط به،

---

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٥.

قد يلعبان ـ ضعف الفهم ووجود المناخ ـ دوراً في حرف فكره؛ فيما مؤلّف الكتاب يعتبرها جزءاً من أغراضه الرئيسة، وعلى سبيل المثال: استند بعضهم إلى قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ...﴾ (النساء:٩٥) للحكم بجواز اغتيال بعض الشخصيات، مثل: شهداء المحراب؛ أو ما حصل في تاريخ الإسلام من التمسّك بآية: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ (يوسف: ٤٠) في مقابل القرآن الناطق: عليّ عليه السلام، حيث قال عليه السلام حول هذه الآية: «كلمة حق يراد بها الباطل»[1]، كما أنه تم الأخذ بآية: ﴿رَبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنْ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً﴾ (نوح: ٢٦) للحكم بقتل شيعة عليّ عليه السلام، بل وممارسة ذلك؛ لأن الخوارج كانوا يعتبرون أن أتباع الإمام عليّ عليه السلام صاروا كفاراً بقبولهم التحكيم.

الآية الثانية: آية اجتناب قول الزور

قال سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

استند الشيخ الأنصاري[2]، والمحقق النجفي[3]، وغيرهما، إلى هذه الآية لإثبات حرمة كتب الضلال؛ وذلك باعتبار هذه الكتب من مصاديق قول الزور المأمورين بالاجتناب عنه. يقول صاحب الجواهر: «يستفاد حرمته أيضاً مما دلّ على وجوب اجتناب قول الزور».

وحيث يرى الشيخ الأنصاري أن ترتب الإضلال خارجاً ركنٌ أساس في حرمة كتب الضلال، لم يرَ الاستدلال بهذه الآية الكريمة صحيحاً، وهي التي فسّرت بالقول الباطل، والعادات الخرافية التي كانت بين العرب في الجزيرة، كما يقرّ بذلك المفسّرون[4]، من هنا اعتبر الأنصاري أن التمسك بهذه الآية لإثبات الحرمة هنا تمسّكٌ

(١) نهج البلاغة ٤: ٤٥.

(٢) المكاسب: ٢٩.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٤) الميزان ١: ٣٧٢.

بدليل أخص من المدّعى؛ إذ حتى لو قبلنا بتفسير «الزور» بمعنى الباطل، وعنونة كتب الضلال بعنوان الباطل، إلا أن قول الزور عنوانٌ يشمل بعض الباطل، ولا يستوعب النصوص والمصنفات المكتوبة.

وإذا رأينا أن الاجتناب عن «القول الباطل» يستوعب الاجتناب عن «المكتوب الباطل»، فإنه مع ذلك يظل الأمر مختصاً بإنتاج أثر فكري باطل، أو قبوله والأخذ به، ولا يشمل حفظه ورعايته.

أما على نظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال فنحن ـ إضافة إلى الإشكالات المتقدمة ـ مضطرون لتوسعة دائرة الحرمة إلى حدّ لا يمكن لأيّ فقيه الالتزام به.

الآية الثالثة: آية الافتراء والكذب على الله تعالى

قال تعالى: ﴿**انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْماً مُبِيناً**﴾ (النساء: ٥٠).

استدلّ صاحب الجواهر[١] ـ في ما استدلّ به هنا ـ بهذه الآية الكريمة، لكن طريقة الاستدلال غير واضحة؛ ولعلّ المراد أن كتب الضلال من مصاديق «الافتراء على الله»، مما يعني أنه يجب اجتنابها.

وفي هذه الحال يرد عليه: إن هذه الآية ـ كسابقتها ـ في مقام الحديث عن إيجاد القول الزور والافتراء على الله، أي هي نهي عن إحداث الكذب عليه سبحانه، أما لو وقع هذا الكذب أو الافتراء فماذا نفعل معه؟ هل نحرقه بالنار أم نحفظه عندنا؟ فهذا ما يسكت عنه هذا الدليل.

الآية الرابعة: آية النهي عن النسبة إلى الله سبحانه

قال تبارك وتعالى: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾ (البقرة: ٧٩).

استدلّ بهذه الآية أيضاً صاحب «الجواهر»، منفرداً بذلك[٢]، وكيفية الاستدلال هنا

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

كحال الاستدلال بالآية السابقة، غير مبيَّن ولا واضح، ولعلّ مقصوده أن الوعيد، الذي جاء في الآية عذاباً لمن يكتب كتب الضلال، يدلّ على مبغوضية هذه الكتابات، الأمر الذي يؤدي ـ في نهاية المطاف ـ إلى تحريم حفظ هذه الكتب ورعايتها.

والجواب عن هذا الاستدلال واضح أيضاً؛ لأن العذاب المتوعّد به من نصيب الكاتب الذي يكتب كتب الضلال ناسباً إياها إلى الله تعالى، مثل كتب التوراة والإنجيل المحرّفة؛ فإن المحرّفين ينسبون كلماتهم إلى الله سبحانه، ووفقاً لذلك نكون قد اتبعنا ـ في تحليلنا ـ نظريةَ صاحب «الجواهر» نفسه في تفسير الضلال والضلالة.

أما في حالة عدم نسبة كاتب الكتاب هذا الكتاب إلى الله تعالى فإن الآية لم توضح حكمه، بل هي ساكتة عن هذا الموضوع، وبتعبير آخر مصطلح: ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية، وبهذا اتضح ـ أيضاً ـ عدم إمكانية الأخذ بنظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال.

الآية الخامسة: آية حرمة الإعانة على الإثم

قال عزّ من قائل: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الاْثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

يعدّ النهي عن التعاون على الإثم أحد الأدلّة الأخرى التي استُند إليها لتحريم حفظ كتب الضلال، وذلك بتقريب أن معصية الإضلال تتحقق من خلال حفظ كتب الضلال، هذا معناه أن حفظها حرام.

وقد اعتمد صاحب الرياض على هذا الدليل، وقال: «مع أن فيه نوعُ إعانة على الإثم»[١].

لكن صاحب «مستند الشيعة» اعتبر أن الاستناد إلى هذا الدليل استدلالٌ بما هو أخصّ من المدّعى، وقال: «والتمسك بحرمة المعاونة على الإثم غير مطرد»[٢].

---

(١) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

والذي يبدو أن الإعانة الفعلية مربوطة بالقصد، ومختصة بما إذا أقدم الشخص على مساعدة آخر بهدف تحقق المعصية، وفي مورد حفظ كتب الضلال لا يتم التحريم إلا إذا حفظ الإنسان هذا الكتاب قاصداً من ذلك إضلال الآخرين، وفي غير هذه الحال ـ كما إذا حفظه لترسيخ أفكاره الشخصية، أو كَتَبَه لهداية الآخرين، وكان مخطئاً في فهمه، وقاصراً في اجتهاده ـ لا يكون مشمولاً للإعانة؛ حيث لا تحقُّق للإثم حينئذٍ، حتى يكون حفظ هذه الكتب إعانةً على الإثم والمعصية.

٢ . مستند السنّة الشريفة

أ . رواية تحف العقول

«... وكل منهيّ عنه مما يتقرّب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك...»[١].

استدل بهذه الرواية النراقي[٢]، وصاحب «مفتاح الكرامة»[٣]، وصاحب «الجواهر»[٤]، والشيخ مرتضى الأنصاري[٥].

تبيّن هذه الرواية أمراً أساسياً وقاعدة عامة كلية، وهي أن أيَّ شيء يبعث على تقوية الكفر والشرك، أو على إضعاف الحقّ، فهو حرام، وحفظ كتب الضلال باعث على تقوية الكفر والشرك وإضعاف الحق، مما ينتج عنه حرمة حفظ هذه الكتب، بل إنّ الرواية نفسها تتحدث أيضاً عن حرمة الإمساك والحفظ.

ونكتفي ـ للجواب عن هذا الاستدلال بهذه الرواية ـ بما ذكره المحقق الإيرواني،

---

(١) تحف العقول: ٢٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٧: ٨٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح١.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٥) المكاسب: ٢٩.

حيث قال: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال، وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها، مع بُعد عدم اطّلاعهم عليها، مع ما هي عليه ـ في متنها ـ من القلق والاضطراب، وقد اشتبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنِّفين، والاعتمادُ عليها ـ ما لم تُعضد بمعاضد خارجية ـ مشكلٌ»[١].

ب. رواية عبد الملك بن أعين

يقول عبد الملك بن أعين: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت في الطالع، ورأيت الطالع الشرّ، جلستُ ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»[٢].

وقد استدلّ الشيخ الأنصاري بهذه الرواية[٣].

وآلية الاستدلال بهذه الرواية تقوم على أن أمر الإمام بإحراق الكتب الباعثة على ضلال السائل يدلّ على أنّ أيّ شيء يؤدي إلى الضلالة يجب إحراقه وإتلافه وإعدامه، ولا يجوز حفظه، ومع أن مورد الرواية هو علم النجوم، إلا أنها تسري إلى مورد بحثنا ـ وهو حفظ كتب الضلال ـ بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بالقول:

أوّلاً: إن إثبات وجوب إتلاف الكتب قائم على مولوية أمر الإمام في الرواية، تماماً كما اعتبر الشيخ الأنصاري الحرمة هنا مبنيةً على مولوية الأمر بالإحراق، وأنه لا إرشادية في البين، وهذا أمرٌ صعب؛ لأن الإمام أراد بما قال أن يخلّص السائل من الحكم طبقاً للنجوم، وقد قال الأنصاري: «بناءً على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد»[٤].

---

(١) حاشية المكاسب ١: ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، كتاب الحج، أبواب آداب السفر، باب ١٤، ح ١.

(٣) المكاسب: ٢٩.

(٤) المصدر نفسه.

ولحن الرواية هنا يقوّي البُعد الإرشادي فيها؛ لأن السائل عندما عرض المشكلة، لخصها في ابتلائه بالحكم على أساس النجوم، والإمام كالطبيب يسأل مريضه عن أن قضاءه هذا وحكمه كان على أساس هذه الكتب أو هذا العلم أم لا، وعندما سمع الجواب الإيجابي من السائل أوصاه بحرق كتبه، وهذا هو اللحن الإرشادي الذي يستخدمه الطبيب في معالجة مرضاه، وليس لساناً مولوياً وأمرياً يصدر من العالي إلى من تحت يده، حتى يستنتج منه الوجوب.

ثانياً: لقد ذكر الإمام أنه إذا كان السائل يحكم على أساس هذه الكتب فليحرقها، وتفصيل الإمام معناه ـ مفهومياً ـ أنه لو لم يحكم على أساسها لم يكن حفظها ـ في حدّ نفسه ـ حراماً.

ج ـ رواية أبي عبيدة الحذّاء

«... من علّم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...»[1].

وقد استدل المحقق النراقي بهذه الرواية[2].

وطريقة الاستدلال بهذه الرواية واضحة، والأوضح منها الإشكال عليها؛ وذلك أن الحديث مرتبط بالتعليم والتدريس، ولا يشمل سوى أولئك الذين يروّجون الضلال عبر هذا الطريق. إذاً فترويج الضلالة الذي يستدعي متابعةً من الناس هو سبب الحرمة؛ لهذا لا يستفاد من هذه الرواية حرمة حفظ كتب الضلال؛ لأن حفظها يسبق تعليمها، وأحياناً يكون بعد التعليم والتدريس.

د ـ رواية الأمر بإلقاء التوراة

ينقل العلامة الحلي روايةً تقول: «خرج رسول اللهﷺ [عليعليه السلام] يوماً إلى المسجد وفي يد عمر شيء من التوراة، فأمره بإلقائها، وقال: لو كان موسى وعيسىعليهما السلام حيّين لما

---

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٧٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ١٦، ح ٢.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

وسعهما إلا اتّباعي»[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن أمر النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله بإلقاء بعض الكتب، مثل: التوراة والإنجيل، وتركها، إنما هو لعلّة عنصر الإضلال الموجود فيها، وهذا بنفسه دليلٌ على أن أيّ كتاب مُضِلّ لا بدّ من إلقائه بعيداً، ومن ثَمّ فحفظ هذه الكتب يكون حراماً.

لكن يفهم من هذه الرواية أنه إذا كانت التوراة والإنجيل سبباً لعدم اتباع النبي الأعظم، وموجبةً للانحراف عن سبيله، لزم رميها جانباً، وإلا فلا مانع منها.

والجدير ذكره أن عنوان التوراة والإنجيل ـ بوصفهما كتابين سماويين لشريعتين سابقتين منسوختين ـ يمنع عن إلغاء الخصوصية فيهما، ويحول دون تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة.

علماً أن الرواية مرسلةٌ، لا سند لها.

٣ـ المرجع العقلي في نظرية التحريم

كانت الأدلّة العقلية من ضمن الأدلّة التي تمسّك بها الفقهاء في مجال تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها، حيث نجد ـ بشكل أو بآخر ـ ظهوراً لهذه الأدلّة في ثنايا كلمات أكثرهم، بل إن بعضهم ـ مثل المغفور له السيد أحمد الخوانساري‌رحمه‌الله ـ اعتبر أن أهم الأدلّة هنا هو حكم العقل[2].

لقد اعتُمد هنا على لزوم قلع مادة الفساد، ودفع الضرر المحتمل، ولزوم دفع المنكر،

---

(١) نهاية الإحكام ٢: ٤٧١، والجدير ذكره أن الوارد في هذا الكتاب مكان: «خرج رسول الله»، «خرج علي‌عليه‌السلام»؛ والظاهر أنه اشتباه من الناسخ، والشاهد على ذلك، نقل هذا الحديث بعينه في «تذكرة الفقهاء» عن النبي الأكرم‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، بل إن متن الحديث دليل واضح على هذا الاشتباه أيضاً.

فانظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩، مسألة: ٢٣٤.

(٢) جامع المدارك ٣: ٢١.

وقبح الإعانة على المعصية، بوصفها وجوهاً عقلية دالة على تحريم حفظ ونشر وتوزيع كتب الضلال، من هنا كان من الضروري دراسة هذه الأدلّة وكيفية الاستدلال بها، ثم إخضاعها للتقييم؛ لتحديد مدى صحتها من سقمها، بهدف إعادة قراءة موقعها في بحثنا هنا.

وبما أن أجوبة بعض هذه الوجوه، مثل: دليل قبح الإعانة على الإثم، قد تمّ التعرّض لها واتضحت في ما سبق من أبحاث سنركز على الأدلّة العقلية العمدة والرئيسة في هذا البحث؛ لتسجيل أجوبة عليها.

أ. دليل لزوم قلع مادّة الفساد

اعتبر أصحاب هذا الاستدلال أن كتب الضلال تمثل مادة الفساد؛ من حيث إفضاؤها إلى تضليل المجتمع، وعليه يمكن الاستناد إلى القاعدة الكلية العامة: «لزوم قلع مادة الفساد ودفع الظلم»، وتطبيقها على كتب الضلال؛ لإثبات وجوب إتلافها.

وقد كان السيد الخوئي من الذين ناقشوا الاستدلال بهذا البرهان العقلي؛ حيث قال: «فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلا لوجب على الله، وعلى الأنبياء والأوصياء، الممانعة عن الظلم تكويناً»[1].

ولتوضيح ملاحظته نقول: بعد أن يدرك العقل قبح الظلم يغدو الاستدلال على وجوب إتلاف مادة الفساد؛ لإثبات حرمة حفظ أو وجوب إتلاف كتب الضلال، قائماً على مقدّمتين:

الصغرى: إن حفظ كتب الضلال (مادة الفساد) ظلمٌ.

الكبرى: إن دفع الظلم وقلعه واجب بحكم العقل.

ونتيجة ذلك: وجوب إتلاف كتب الضلال ودفع ظلمها.

والسيد الخوئي ناقش في كبرى الدليل هنا، معتبراً أن لازم الوجوب العقلي بدفع

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٥٤.

الظلم والفساد هو وجوب أن يمنع الله وأنبياؤه وأوصياؤه الظلم تكويناً؛ لأن الوجوب العقلي يشمل تمام العقلاء، ومن بينهم رئيس العقلاء، ومن التبعات الفاسدة واللوازم الباطلة لهذا الوجوب العقلي المدَّعى هو المنع التكويني ـ بمعنى الجبر وسلب قدرة الإنسان ـ، مع أن هذا العالم هو عالم الإرادة والاختيار الإنساني، والإنسان لن يسلب فيه الإرادة أبداً، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ (الإنسان: ٣).

والجواب الآخر هنا على هذا الاستدلال هو أننا حتى لو قبلنا حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، وأن ترك ذلك قبيح، إلا أننا نقطع بأن هذا الحكم ليس نافذاً في تمام الموارد، وإنما هو على صلة بالفساد العام، الباعث على وقوع الخلل في النظام الحياتي وفي أركان المجتمع، مثل: العفة، والأمن العام، وعقائد المجتمع، أما في ما يخص بضعة كتب أو نشريات، لا تصل إلى مستوى البعد العام للمجتمع، فإنه لا يمكننا إصدار مثل هذا الحكم، نعم لو كان نشر مثل هذه الكتب واسعاً جداً لحقه الحكم المذكور، وهذا يعني أن هذا الحكم لا يلحق كتب الضلال بما هي في نفسها.

والدليل على ذلك أن العقل يميّز بين الفساد العام ـ ممّا أسلفناه ـ وغيره؛ فإنّ هذا النوع من القضايا من خصوصيات العقل التي لا بدّ أن يُسأل العقلُ نفسهُ عنها.

وإذا قبلنا بحكم العقل في أصل الموضوع هنا فإن كيفية مواجهة الظلم والفساد لا بدّ أن يُرجع فيها إلى العقل أيضاً كي يحدّدها لنا؛ وعليه فتفسيرُ دفع مادة الفساد بالإلغاء التكويني للأوراق والكتب والأغلفة تدخلٌ في شؤون الفهم العقلي للموضوع؛ إذ الجواب عن الشبهات بأساليب مختلفة، وإقامة الحجج والأدلّة، يعدّان ـ من وجهة نظر العقل ـ من أفضل أساليب مواجهة كتب الضلال، ومن ثَمّ دفع الظلم والفساد، وليس السبيل الوحيد للمواجهة منحصراً في إتلاف الكتب وإعدامها من الوجود.

ب. دليل لزوم دفع المنكر

برهان وجوب دفع المنكر كان ـ هو الآخر ـ أحد الأدلّة التي ذكرت لوجوب إتلاف

كتب الضلال، أو حرمة حفظها.

ولا بدّ ـ في سياق عرض كيفية الاستدلال هنا ـ من القبول أوّلاً بأن كتب الضلال تعدّ من المنكر، وأن العقل يحكم بوجوب دفع المنكر، ومع ذلك فإنّ هذا الدليل يحتاج أيضاً إلى عدة مقدمات أخرى؛ إذ بدونها سيظلّ ناقصاً، وهي:

المقدمة الأولى: دفع المنكر واجب.

المقدمة الثانية: الرفع والدفع واحد، أو بحكم الواحد، عند العقل.

النتيجة: رفع المنكر واجب أيضاً.

لكن يجاب أوّلاً: كما يُلاحظ فإنه بعد إثبات المقدّمة الأولى (دفع المنكر واجب) لا بدّ من إثبات الادعاء القائل بأن العقل لا يرى امتيازاً بين رفع المنكر، الراجع إلى ما بعد وقوعه، ودفع المنكر، الراجع إلى ما قبل الوقوع، وأنه يرى الدفع كالرفع واجبين، مع أن الرفع يقع في مرحلة العمل، فيما يقع الثاني في مرحلة التصميم واتخاذ القرار، وعلى فرض وجود دليل في مورد الرفع على جواز التصرّف في ما يرجع إلى الآخرين (وقد أثبتنا ـ في موضعه ـ عدم وجود مثل هذا الدليل) إلا أنه لا يوجد أيّ دليل محكم في مورد التصميم واتخاذ القرار على نقض الحدود، وثبوت الحق في التصرُّف في أموال الآخرين (الأمر الذي ثبتت حرمتُه بأدلّة محكمة).

ثانياً: على فرض الإقرار بوجود وجوب عقلي على رفع المنكر إلا أن الشيء الجدير بالتأمل هنا هو أن كتب الضلال ليست منكراً في حد نفسها، وإنها هي مما يترتب عليه المنكر، فالكتاب وحفظه ليس منكراً، وإنها هو شيء يمكن توظيفه في السوء والمنكر، ولا يوجد عندنا دليل على لزوم دفع مثل هذه الأمور.

ثالثاً: إذا اعتقد شخص بمحتوى الكتاب، وعمل على أساس ذلك، وتلقاه بوصفه أمراً معروفاً، وليس منكراً، فلا دليل عندنا على معاقبة مثل هذا الشخص، ومن ثَمّ لا دليل على لزوم الدفع هنا، اللهم إلا في بعض الموارد التي علمنا فيها من مذاق الشارع أنه لا يرضى بوقوعها مطلقاً خارجاً، وهذا الأمر غير متوفِّر في تمام كتب الضلال،

فالدليل هنا أخصّ من المدَّعى.

رابعاً: إن تمام الإشكالات التي عرضناها عند الحديث عن حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد تجري في هذا الدليل أيضاً، الذي يعدّ ـ بشكل من الأشكال ـ عين الدليل المتقدم، مثل: هل أن السبيل الحصري لرفع المنكر هو تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها وإفنائها؟!

٤ . دليل الإجماع أو نفي الخلاف

كان العلامة الحلي في كتاب «منتهى المطلب» أوّل من ادّعى نفي الخلاف عن تحريم حفظ ورعاية كتب الضلال، وكذلك استنساخها، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»[١].

ويقول المحقّق الأردبيلي: «قد يكون إجماعياً أيضاً، يفهم عن «المنتهى»»[٢]، ويبين صاحب «الرياض» بقوله: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»[٣]، أن كلام العلامة الحلي ظاهر في الإجماع، وبهذا عبّر صاحب «الرياض» عن ادعاء العلامة نفي الخلاف بالإجماع.

وفي مقابل هؤلاء خالف المحدِّث البحراني هذا الإجماع، منكراً ـ من الأساس ـ مثل هذه الأحكام التأسيسية، ومدّعياً أنّها استندت إلى بعض التعليلات غير الصائبة[٤].

ولا يمكن اعتبار كلام المحدث البحراني صحيحاً؛ لأن أساس الاجتهاد في هذه الأمور صحيح، وإلا لو كان المفترض الحكم طبقاً لوجود نص صريح فقط فإن عدد الأحكام الصادرة سيكون محدوداً على الأصابع، ولأدى ذلك إلى سدّ باب الاجتهاد.

(١) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦.

(٣) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٤) الحدائق الناضرة ١: ١٤٢.

وقفة نقدية مع دليل الاجماع

من هنا فالجواب عن الإجماع في مسألتنا يكون كالتالي:

أوّلاً: لا إجماع ـ أساساً ـ في هذه المسألة، والتعبير الأوّل جاء بنفي الخلاف، وقد استنتج منه استنتاجاً وجود إجماع.

ثانياً: مع وجود مدارك محددة للفتاوى هنا فلا فائدة من هذا الإجماع، بل سيكون مدركياً لا قيمة له، وبدراسة مدارك الفتاوى لا نعود بحاجة إلى عقد بحث مستقل في الإجماع هنا، ولا معنى لذلك.

أدلّة أخرى على نظرية التحريم

تصادفنا في كتب الفقه ـ بشكل أو بآخر، هنا وهناك ـ بعض الأدلّة الأخرى التي استُند إليها، ونشير إليها هنا أيضاً.

١. حفظ كتب الضلال دليل على الرضا بمحتوياتها

جاء هذا الدليل في كلمات المحقق الأردبيلي[١]، وصاحب «مفتاح الكرامة»[٢]، حيث يقول الأردبيلي: «وأن حفظها ونسخها ينبئ عن الرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه».

إلا أنه من الواضح أنه لا ملازمة بين الحفظ والرضا بالمحتوى أو العمل والاعتقاد بما فيه، فما أكثر الذين يكرهون مضمون كتابٍ ما إلا أنهم يحتفظون به في بيوتهم، ولذا فهذا الدليل خاص بحالة ما إذا حكى الحفظ عن الرضا؛ لسبب أو لآخر، وإلا فلا يمكن جعل مطلق الحفظ دليلاً على الرضا أبداً.

الشبهة الأخرى هنا حول حرمة الرضا بالعمل، فهل هذه الحرمة ثابتة، أم أنها تحكي فقط عن خبث الباطن والقبح الفاعلي، وما لم يصدر من الشخص هذا العمل فلا توجد

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

حرمة تلحقه؟

٢ . اشتمال كتب الضلال على البدعة

ذهب الشهيد في «الدروس»[١]، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»[٢]، والمغفور له السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»[٣]، بذكرهم العنوان أعلاه في بحث كتب الضلال، إلى أن هذه الكتب يجب دفعها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضمن تعداده للأدلّة المحرِّمة في هذا البحث ذكر المحقق الأردبيلي «اشتمال كتب الضلال على البدعة» كواحد من هذه الأدلّة، فقال: «ولعلّ دليل التحريم... ، وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر».

ولكن يُجاب أوّلاً: جاء في تعريف البدعة أنها إحداث معتقد، أو عادة، أو ديانة، في مجال الدين، لم يرد به شيء في القرآن وسنة النبي والأئمة[٤]، ويطلق السيد المرتضى عنوان «البدعة» على إنقاص أو زيادة أمر في الدين من طقوس أو...[٥].

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف يكون التمسك بدليل البدعة ووجوب رفعها تمسّكاً بالدليل الأخصّ من المدَّعى، لأن الكثير جداً من كتب الضلال ليس بدعةً، وكاتبها لا يكتبها بوصفه معارضاً للدين.

اللهم إلا أن يُخصّ هذا الدليل بكتب البدعة، ولا سيما أن الشهيد الأوّل في «الدروس» وضع كتب البدعة إلى جانب كتب الضلال، حيث قال: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة، وتعلّمها، وكتب أهل الضلال والبدع، إلا لحاجة من نقض أو حجة أو

(١) الدروس الشرعية: ٣٢٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٤) دائرة المعارف «تشيّع» ٣: ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، نقلاً عن الحدود والحقائق.

تقية».

وإذا كان العطف هنا تفسيرياً، أي كان تفسيراً لكتب الضلال، فإن دليله هنا سيواجه مشكلةً، أما لو كان من باب ذكر الخاص بعد العام، وكان دليل التحريم ناظراً للبدعة، لا للضلال، فإن المشكلة سترتفع تلقائياً.

أما في ما يخصّ كلمات المحقق الأردبيلي، حيث قال: «... وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر» فيُناقش بأنه في حال اشتمال هذه الكتب على البدعة يجب أن نبحث في أنه إذا اشتمل كتاب على فكرة حرام هل حفظ هذا الكتاب بأكمله يكون حراماً أم أن المحرّم هو حفظ ذاك القسم الخاص بالبدعة؟

ثانياً: الذي نراه أن هناك فرقاً بين النهي عن المنكر من جهة ورفع المنكر وإنكاره من جهة أخرى، فالنهي هو الحيلولة ـ فقط ـ عن صدور المنكر من خلال الكلام واللسان، ولا يجوز التصرّف في أموال الآخرين وأنفسهم بحجة هذا العنوان إطلاقاً[١].

وفي خاتمة المطاف نقول: كل ما قلناه في التعليق على قضية رفع المنكر سابقاً يجري هنا أيضاً.

٣ـ وجوب مجاهدة أهل الضلال

أحد الأدلّة التي استند إليها صاحب «الجواهر» فقط هنا هو دليل وجوب الجهاد مع أهل الضلال، حيث قال: «ويستفاد أيضاً مما دلّ على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم بكلّ ما يمكن»[٢]، شارحاً طريقة الاستدلال بهذا الدليل بعد ذلك بالقول: «ضرورة معلومية كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله، فبالأولى ما يقتضي قوّته».

ويجاب عن هذا الاستدلال بأن بحث الجهاد الابتدائي وفلسفته وكيفية ممارسته ـ مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة الشروط المأخوذة فيه، مثل: حضور الإمام

---

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: الفقه والحياة، بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

المعصوم عليه السلام، وتحصيل الإذن منه ـ ليس أمراً واضحاً بالنسبة إلينا نحن اليوم في عصر الغيبة فهل هدف الجهاد هو رفع الموانع أمام تبليغ الإسلام، أم رفع الظلم، أم كسر شوكة غير المسلم وإبادة المذاهب والأديان الأخرى؟ فتمام هذه الأمور فرضيات متعدّدة تجعل الدافع الرئيس للحرب في الإسلام غير واضح بالنسبة إلينا، بل تلقي عليه حالة من الإبهام والغموض، من هنا فالأولوية المذكورة في كلام المحقق النجفي غير واضحة، بل تواجه مشكلةً حقيقية.

ومع الغضّ عما تقدم إذا كان حفظ الكتب على علاقة مباشرة بتقوية الكفار وأهل الضلال، وقبلنا بذلك وبأنّ كل ما يقوّي أو يتصل بتقوية هؤلاء يجب منعه، فإن القبول بهذه النتيجة ليس بالأمر بالصعب، إلا أن هذا الارتباط غير واضح على إطلاقه، زماناً ومكاناً ومورداً وحالة، فليس هذا هو السبيل الوحيد في تمام الأمكنة والأزمنة للحيلولة دون تقوية الكفار وأهل الضلال، فما دام يمكن مواجهة أهل الضلال بالحجة والجدال والمناظرة؛ لإثبات بطلان أفكارهم، واستخدام المنهج المنطقي المانع عن إضلال المجتمع، فإن استخدام الأساليب المتقدمة يوهم فرض العقائد ومنع حرية العقيدة والبيان، وهو أمر غير جائز.

واللطيف أن صاحب «الجواهر» اعتبر في نهاية بحثه أن أكثر كتب المخالفين والملل الفاسدة تعدّ تالفةً بعد نقضها من قبل أصحابنا، وهذا معناه أنه اعتبر أن البحث والمناظرة والنقض والاحتجاج عليهم هو بمثابة إتلاف لأفكارهم، ولا يرى أن الإتلاف، الذي يعني إعدام الوجود المادي للكتب، واجباً[1].

نتيجة البحث في حفظ كتب الضلال

توصلنا ـ بعد البحث في الأدلة المعروضة من جانب الفقهاء، وعدم كفايتها ـ إلى أن

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٩.

حفظ كتب الضلال ليس بحرام، إلا إذا كان حفظها موجباً، على نحو القطع واليقين أو على نحو الاحتمال القوي، لترتب الضلالة خارجاً، فهنا يُبنى على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتمل جداً، ويحكم بحرمة حفظ كتب الضلال ورعايتها.

المسألة الثانية: مطالعة كتب الضلال

يصرّح صاحب «الجواهر» وغيره بأن مطالعة كتب الضلال حرام، ويضعها ـ إلى جانب تدريس هذه الكتب ـ متعلَّقاً للنهي، فيقول: «بل يحرم مطالعتها وتدريسها»[١]. لكن مع الالتفات إلى سعة عنوان «كتب الضلال» عند المحقق النجفي، بحيث تشمل كل كتاب غير مفيد، يجب حظر الكثير جداً من المكتبات العامة وصفوف الدراسة وما إلى ذلك.

إلا أنه يجب الانتباه إلى أنه عندما يكون معنى الضلال هو الانحراف عن المسير الذي جاء الأنبياء الإلهيون لهداية البشر إليه، كما قال تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً﴾ (لقمان: ٦)، فإن المطالعة تصبح محظورةً عندما يُكتب الكتاب بهدف إضلال الناس، قاصداً مؤلِّفه ذلك، ويكون في الكتاب احتمال التأثير في عقائد الناس وأفكارها.

من هنا يذهب صاحب «الرياض» إلى أن الذي لا يطمئن بثباته، بل يحتمل أن يقع تحت تأثير كتب الضلال، لا يجوز له مراجعتها؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل[٢].

ومع ذلك كلّه نجد بعض الآيات[٣] والروايات[٤]، الآمرة بالبحث والتدبّر والتفكر

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨.

(٢) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٣) ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٧ ـ ١٨).

(٤) «ولك حق المسألة» [نهج البلاغة، الخطبة: ١٦٢].

والتأمّل والتفتيش، والمرغِّبة في ذلك، تبعث على مطالعة أيّ كتاب أو مصنّف، وتجيز مطالعته بهذا الغرض.

لكن يُجاب عن ذلك بأن الأمرَ بالتفكر والبحث لاختيار دين أو مذهب قائمٌ على أساس الاختيار، ومنعُ مطالعة كتب الضلال أمرٌ مرتبط بها بعد اختيار المعتقد، أي عندما يختار الإنسان معتقداته على أساسٍ واعٍ وحرّ فهنا يحكم العقل؛ من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتملات الحائزة على أهمية خاصة، بحيث يكون الاحتمال الضعيف فيها منجزاً، يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يبعث على الضلالة والزيغ والوقوع في الهلكة.

المسألة الثالثة: تأليف كتب الضلال

يحرم تأليف وتدوين الكتب التي يترتب عليها الفساد والضلالة على نحو العلم، أو ضمن الحدّ المعتبر من الاحتمال، وهذه الحرمة تثبت طبقاً للأدلّة التالية:

الدليل الأوّل: جريان الأولوية القطعية، وذلك أن تأليف مثل هذه الكتب التي تفضي إلى تلاشي الإيمان، وهدم الاعتقادات، وتضعضع قيامة الدين، أكبر مفسدةً وخطراً في الشرع المقدس من بعض المقدمات التي منعت عنها الشريعة، تماماً كما جاء في بعض الروايات من تحريم زراعة ما يستخرج منه الخمر بقصد الحصول عليها[1]، أو صناعة المجسمات والأصنام للعبادة، وقد جاء في كلام صاحب «الجواهر» ما نصّه: «بل هي أولى حينئذ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة»[2].

الدليل الثاني: إن هذا العمل ـ التأليف والتصنيف ـ من المصاديق البارزة للإعانة على الإثم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، ٢٢٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٥٥، ح ٣، ٤، ٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

الدليل الثالث: إذا حكمنا بحرمة حفظ كتب الضلال؛ ففي كل مورد حكمنا فيه بذلك يصبح إيجاد هذه الكتب حراماً بطريق أولى، وإتلافُها واجباً؛ وذلك أنه إذا كان حفظ كتاب حراماً فإن إحداثه وإيجاده سيكون حراماً أيضاً، فعندما يكون تنظيف المسجد من النجاسة واجباً فإن تنجيس المسجد سيكون حراماً قطعاً، وعندما يكون النهي عن المنكر واجباً فإن إيجاد المنكر في المجتمع سيكون حراماً بطريق أولى.

الدليل الرابع: إن التأليف والتدوين من جانب من لا يعتقد بهذه الكتب يعدّ إغراءً بالجهل، وهو ما يحكم العقل بقبحه، كما يمنع عنه الشرع أيضاً.

ويتبين من ملاحظة ما تقدم بداهة الحكم بحرمة تأليف كتب الضلال، ولعلّه لوضوح هذا المطلب لم يبحث فيه الفقهاء، وركزوا دراساتهم على ما يخصّ كتب الضلال بعد تأليفها وتدوينها، كالحفظ ونحوه.

ولا يفوتنا أنه إذا لم يترتب إضلال على الكتب المؤلَّفة، ولو بسبب ضعف قلم مؤلِّفها، ووضوح بطلان مضمونها، فمن البعيد أن يُحكم بالحرمة حينئذ، ويكتفى في ذلك بجريان التجري والقبح الفاعلي، والذم واللوم في حقّ المؤلِّف فقط.

المسألة الرابعة: النشر والتوزيع

لا شك أن أحد الدوافع الرئيسة لحكم الفقهاء صريحاً بحرمة حفظ كتب الضلال ووجوب إتلافها، هو الحيلولة دون انتشار هذه الكتب وشياعها في المجتمع، ففي السابق كان الاستنساخ هو الوسيلة الوحيدة للنشر، من هنا حرّم الفقهاء أيّ نوع من التعامل الاقتصادي في هذا المجال، واعتبروا الناتج والربح منه غير شرعيّ أيضاً.

وفي هذا المضمار يشير صاحب «مفتاح الكرامة» لفتوى عدة من الفقهاء، فيقول: «قد صرّح في «السرائر» في موضع منها، «والشرايع»، «والنافع»، «والإرشاد»، «وشرحه»، «واللمعة»، «والتنقيح»، «وإيضاح النافع»، «وجامع المقاصد»، «والميسيّة»، «والمسالك»، «والروضة»، «ومجمع البرهان»، وغيرها، بحرمة حفظ كتب الضلال

ونسخها»[١].

وبملاحظة الأدلّة والمدارك المتوفرة نجد أن القدر الجامع والقاسم المشترك بينها جميعاً هو لزوم الحيلولة أمام ما يبعث على الضلال ويطيح بالمعتقدات؛ فإن حفظ الأصول العقائدية الدينية هو الهدف الأساس لإرسال الرسل، وإنزال الكتب الإلهية والسماوية، وقد بذلت في هذا السبيل طاقات وجهود تفوق حدّ القدرة والمكنة، وعانى أولياء الدين ورجاله والعلماء والفقهاء، من المرحوم الكليني إلى الإمام الخميني، الكثير من ألوان القهر والحرمان والسجن والتعذيب والإبعاد والنفي، وعليه فحرمة نشر هذه الأفكار التي تضعضع وتزيل عقائد الناس وإيمانهم أوضح من أن تحتاج إلى استدلال، ولا سيما من جانب أولئك العارفين والمطلعين على العنصر الإضلالي في الكتاب؛ إذ في ذلك إغراءٌ بالجهل أيضاً، وإضلال الآخرين من أكبر مصاديقه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الآثار الناجمة عن نشر مثل ذلك في المجتمع والمفاسد المترتبة على ذلك كيف يمكن عدم الحكم بالحرمة، مع كون الشارع المقدس يبدي حساسيةً عالية في حالات تترتب عليها مفاسد أقلّ؟!

المسألة الخامسة: التعليم والتدريس

يقول المحقق النراقي حول حرمة تعليم كتب الضلال وتدريسها: «المعروف من مذهب الأصحاب، بلا خلاف بينهم»[٢].

ويمكن استنتاج هذا الأمر، قبل النراقي، من كلمات العلامة الحلي في «منتهى المطلب»، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة عليهم، بلا خلاف، وكذا يحرم نسخ التوراة والإنجيل وتعليمها، وأخذ الأجرة على ذكر كلمة؛ لأن في ذلك مساعدةً على الحق وتقوية الباطل، ولا خلاف فيه»[٣].

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٢) مستند الشيعة ٢: ٣٤٦.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

كما وضع المحقق النجفي ـ صاحب «الجواهر» ـ كلاً من المطالعة والتدريس إلى جانب بعضهما بعضاً في كونهما متعلَّقاً للحرمة[١].

ولا شك أن تعليم كتب الضلال وتدريسها من مصاديق الإضلال؛ إذ لو لم نقبل العلاقة بين الحفظ والإضلال إلا أن الارتباط بين التعليم والإضلال أمرٌ لا يمكن إنكاره، وقد ورد في الرواية التصريح بذلك، عندما قالت: «من علّم باب ضلال...».

النتيجة النهائية

إنّ تمام الجهات، التي جعلها الفقهاء العظام متعلّقاً للحرمة في هذا البحث، مقيَّدةٌ ـ بشكل من الأشكال ـ بترتب الفساد، ولو شككنا في ترتب الفساد كان الأمر جائزاً في العناوين التي سبق بحثها.

ولو ترتب على حفظ كتب الضلال أو مطالعتها أو تعليمها أو تدريسها منفعة ومصلحة فمن الطبيعي أن تخرج عن الحرمة والنهي، وتصبح جائزةً حينئذ.

وقد ذكر المحقق السبزواري بعض منافع حفظ كتب الضلال، حين قال: «الظاهر أنه لو كان الغرض الاطلاع على المذاهب والآراء؛ ليكون على بصيرة في تميّز الصحيح من الفاسد، أو يكون الغرض منه الإعانة على التحقيق...، وغير ذلك من الأغراض الصحيحة، لم يكن عليه بأس»[٢].

ومن البديهي أنه عندما يدور حكمٌ مدار المصالح والمفاسد، بحيث يخضع لمجال التحوّل والتغيير والزيادة والنقصان، ويتأثر بالظروف الزمانية والمكانية، فلن يعود من الممكن حينئذٍ إصدار حكم قاطع ودائم، فلا بدّ هنا من دراسة المصالح والمفاسد في مورد الحفظ والرعاية، أو الإتلاف والإمحاء، أو التعليم والتدريس، كي يتخذ موقفٌ هنا أو هناك.

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

(٢) كفاية الأحكام: ٨٨.

والذي يمكن الوصول إليه، طبقاً لمذاق الشارع، مع الأخذ بالآيات والروايات، ويحكم به أيضاً العقل السليم، أن الحكم في بحثنا هنا دون ملاحظة حالة إضلال المجتمع وسقوطه في مهلكة الانحراف حكم قبيح غير صائب، وأن هذا الحكم حينئذٍ سيكون واحداً في تمام الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال.

لكن كيف يمكن حماية المجتمع من الضلالة والزيغ؟ وما هي السبل لذلك؟ وكيف يمكن الحفاظ على عقائد الناس وعلى الأحكام الإلهية؟ هل يكون ذلك بحرق الكتب والمجلات وكسر الأقلام وقطع الألسن أم بترويج العقائد الحقة الصحيحة وخلق توازن في المناخ الثقافي العام للمجتمع، بحيث يقطع الطريق ـ عبر المنطق والاستدلال ـ على مروّجي العقائد الباطلة؟

يقول الشهيد الكبير السيد محمد حسين البهشتي: «إن إعمال القوّة والقهر للحيلولة دون النشريات التي تخوض مواجهةً فكرية مع الإسلام ليس أمراً ذا فائدة، بحسب التجربة العينية الميدانية، وطبقاً للدراسات التي قمنا بها، بل إن المنع عبر القوة يضرّ بالإسلام أيضاً»[(١)].

إن رفع أرضية التلوث والانحراف في المجتمع وظيفة تتوافق مع العقل والنقل، ولا يمكن؛ بحجة حرية الإنسان في الاختيار، الاستسلام لإيجاد الفساد الأخلاقي والعقيدي في المجتمع.

إنّ وجوب محاربة الفساد وقلع جذوره في المجتمع لا يعني إعدام تمام أرضياته ومناخاته، فمثلاً: الانحرافات الجنسية يجب مواجهتها تارةً عبر تسهيل أمر الزواج وتوفير مقوّماته للجيل الصاعد؛ وأخرى من خلال مواجهة حاسمة مع مظاهر الفاحشة والبغاء؛ وثالثة عبر إعمال القوانين الدينية المتصلة بالحدود والتعزيرات.

هذا كلّه أمر واضح؛ لكن هل يعني هذا ـ وبحجة مواجهة الفساد ـ قتل كل زان

---

(١) مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهائي قانون أساسي: ١٧٢٩.

وزانية، وإفناء وجود الزناة في المجتمع؟ أو قطع الأعضاء التناسلية للذكور والإناث للحيلولة دون حصول الزنا بين الناس؟

إذاً فالذي يجب أن يلتفت إليه مسبقاً ويعاد النظر فيه هو نوع وطريقة مواجهة العقائد المخالفة؛ لأن منع نشر وتوزيع ومطالعة الأعمال الفكرية والكتابية للآخرين لا يجوز أن يكون بحيث يوهم أن الإسلام يتوسَّل بأساليب العنف والقسوة، ولهذا يستخدم وسائل الإفناء المادي للأعمال الفكرية للآخرين؛ بسبب افتقاده المنطق والأدلة، وعجزه عن المواجهة الفكرية.

المشاركة السِّياسية في الدّولـة الإسـلامية
قراءة في الحريات الاعتقادية والسياسية والحزبية

د. داود فيرحي(*)

ترجمة: الشيخ موسى ضاهر

المقدمة

إنّ المشاركة السياسية، وإن كانت في شكلها الحالي مرتبطة بالعصر الحديث، يمكن رؤية انعكاسات مختلفة لها في الحضارات الماضية كذلك، بل إنّ بعض الكتّاب الغربيين المعاصـرين يعتقدون ـ وبناءً على معطيات ودلائل موجودة لديهم ـ بأنّ المشاركة السياسية في اليونان القديمة كانت أهمَّ بدرجات مما هي عليه اليوم في الغرب المعاصر. وبلحاظ ما كانت تملكه من عناصر خاصّة، فإنّها كانت على تضادٍّ ذاتيّ مع الديكتاتورية والإستبداد.

هذه الطائفة من الكتّاب التي ترى في اليونان القديم مثلاً أعلى للحياة السياسية ـ وفي سياق انتقاد التوجّه الحالي لتجربة الغرب على الصعيد الثقافي والسياسي ـ تتحدّث بأسلوب محبطٍ جدّا عن مسألة «الإنحطاط» في العقل الغربي[1].

(*) أستاذ مساعد في كليّة الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران.

(١) بعنوان أنموذج راجع كتاب:
Hannah Arabul “The Chsis in Culture; Between Past and Facture”

في المجال الحضاري للإسلام، يسعى بعض النقّاد أيضاً، من أمثال «برهان غليون»، وفي سياق الحديث عن «مجتمع المشاركة» في صدر الإسلام، و«الروح التعدّدية» للتعاليم الإسلامية، من أجل أن يوضحوا استحالة وجود هذا الفكر الأصيل (المشاركة والتعدّدية)، في ظل السياسات السلطوية والدول الإستبدادية[١].

في نظر هذه الفئة من الكتّاب، ولأسباب متعدّدة تبيَّن لنا، وفي بحث آخر، أنَّه تمّت الاستعاضة تدريجياً عن «الحرية الإسلامية» بـ«مركزية القرار الحكومي»؛ ومن الممكن من خلال تحليل مسار هذا «الانحطاط» والانحرافات في القراءات الدينية المنبعثة منه، تسهيل العودة إلى الأصالة الإسلامية.

المشاركة السياسية، لا سيما في أبعادها التنافسية، تظهر دائماً ـ ولسبب فنّي وعملي ـ في قالب التعدّدية السياسية. فتبعاً لما أثبته «روبرت دول»، تعدّ المشاركة السياسية من قبل الأغلبية الساحقة لأفراد الشعب أمراً غير ممكن؛ فأفراد المجتمع لا يتصرّفون على نحوٍ واحد في ما يتعلّق بالأمور السياسية: بعض منهم يتّخذ موقفاً حيادياً، وعدد آخر يشارك بنحوٍ انفعاليّ، وغالباً ـ من دون أي نوعٍ من المنافسة الفعّالة ـ ما يكون أفراده تابعين في حركتهم. فقط عدد قليل وجماعة صغيرة هم الذين ينخرطون بنحو كامل في الأمور السياسية. ويرى «دول» أنّ هذه الفئة الثالثة ـ والتي يسمّيها بفئة «النَّاشطين السَّياسيين» ـ هي الفئة الوحيدة التي تستحق البحث بشأنها[٢].

هذه الفئة، وبسبلٍ متنـوعة منها الإنتاج الإيديولوجي، والقيادة السياسية، وحتى بناء التشكيلات والمؤسّسات المناسبة، تدفع الفئات الشعبية والجماعات الكثيرة نحو تبنّي مواقفها ودعم رؤاها وتوجّهاتها [٣].

(Meddlesex England: Penguin Book Ltd. 1964). PP. 197 - 2270

(١) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، بيروت مؤسّسة التربية، ص. ٢٠٧، ١٩٨٦م.

(٢) R.Dahl. Poluarchy. Op cit, PP124-183.

(٣) ibid.

وبالإضافة إلى التحليل المعرفي الإنساني المذكور، فمن ناحية الحياة التنظيمية والعوامل الإجتماعية، فإنّ فئة محدودة من الشعب يمكنهم أن يؤدوا دوراً في الحياة السياسية.

بناءً عليه، فالحديث عن المشاركة السياسية، وإن كان ممكناً على مستوى النظرية، ليس أمراً قابلاً للتحقّق بشكل واسع من الناحية العملية [1]. ولهذا السبب نفسه، يتحول كلّ حديث عن المشاركة السياسية إلى نوعٍ من الحديث عن البلورالية والتعددية السياسية. في الأسطر التالية يتم التعرض لبحث التعددية السياسية في إطار الحكومة الإسلامية.

الإسلام والتعدّدية السياسية

بحث الكتّاب المعاصرون ـ من الذين تحدّثوا عن التعدّدية السياسية ـ هذه المسألة ضمن دائرتين مهمّتين: الأولى، في دائرة الثقافات والاعتقادات. والأخرى، في دائرة المجتمع والسياسة [2].

وكما يوضّح «دول» فإنّ التعدّدية الإجتماعية ـ السياسية تقوم دائماً على أساس التعدّدية الثقافية ـ الاعتقادية، والتي يمثّل الدين جزءاً أساسياً منها.

بناءً عليه، السؤال الأساسي لهذه المقالة هو البحث في العلاقة أو النسبة التي من المحتمل أن تكون موجودة أو ملحوظة في ما بين التعاليم الإسلامية والدائرتين المشار إليهما أعلاه.

من المسلّم به أنّ ارتباط الدين والسياسة قد عُدَّ ـ كما يشيرُ التاريخ الماضي وواقع المجتمعات الإسلامية ـ أمراً واجباً ولازماً بالنسبة لجميع المسلمين. لكن هل توجد وراء هـذا الارتباط نظرية مشخّصة في السياسة الدينية، أعمَّ من القرآن الكريم أو السنّة

---

(١) برتران بديد، توسعه سياسي، ص. ٢٨، ترجمة: أحمد نقيب زاده، طهران، قومس ١٣٧٦ هـ.ش.

(٢) عبدالكريم سروش، صراطهاى مستقيم، مجلة كيان، العدد ٣٦، تير ماه ١٣٦٧ هـ.ش.

أو الفقه الإسلامي، أو أنّه لا توجد أي نظرية متكاملة وشاملة في شأن الإمامة والسياسة الإسلامية، وكل النظريات الفقهية كانت بصدد المطابقة بين السياسة ـ بعنوانها أمراً عرفياً ـ وتقييدها بقيم الدين الإسلامي، أو أنّ بعض النظريات «الفقهية» يعدّ السياسة أمراً شرعياً، بعضها الآخر يراها أمراً عرفياً؟

بناءً على الفرض الأول المحتمل، أي التصوّر القائل بوجود تعريف موحّد «للدولة الإسلامية»، سوف يكون غرضُ الباحث في مسألة المشاركة السياسية مناقشة العلاقة بين هذا التعريف المشار إليه وبين الواجبات المترتبة على التعدّدية.

لكن بناءً على الإحتمالين: الثاني والثالث، ما يهمُّ الباحث والمحقق هو العلاقة بين التعددية وبين المباني الفقهية والكلاميةالمتعدّدة، والتي تشكّلت في نظريات مختلفة، وعلى أساس قراءات وتفسيرات خاصّة عن الإسلام.

وعلى كلّ حال، تؤكد جميع المذاهب والفرق الإسلامية ـ أو أغلبيتها الساحقة ـ على وجوب القيادة والنظام السياسي، غير أنّ الاتفاق على هذا الأمر لا يعني أبداً الإجماع على نظرية واحدة بشأن السياسة وبشأن «الدولة الإسلامية». ومن أبرز الشواهد على عدم وجود مثل هكذا نظرية، هو الاختلاف الحاصل بين المذاهب الإسلامية بشأن تعريف الإمامة أو الخلافة الإسلامية؛ الشيعة يعدّون مسألة القيادة الإسلامية أمراً منصوصاً ومنصباً من قبل النبيﷺ ، حيث قد تحقّقت في أناس صالحين أو أئمة معصومين من سلالة النبيﷺ.

في المقابل يرى الخوارج، لا سيما "الأباضية" منهم، وخلافاً لمعتقدات الشيعة، أنّ الإمامة والقيادة قابلة للانطباق على كلّ فردٍ مسلم ومؤمن وعاقل، بقطع النظر عن نسبه وقبيلته[1]. وقد نُقــل عن ابن حزم أنّ عموم الخوارج وجمهور المعتزلة، وبعض

(١) عدون جهلان، الفكر السياسي عند الإباضية ص. ١٨٤ و١٨٥، عمان؛ مكتبة الضامري، ١٩٩م.

المرجئة، هم على هذا الرأي القائل: إنّ الإمام يجوز أن يكون كلَّ شخصٍ عارف بالكتاب والسنّة، أقام الأحكام والسنن الدينية، قرشياً كان أم عربياً، بل حتى ولو كان ابناً لعبدٍ مملوك.

«وقال ضرار عن عمرو القطفاني: إذا اجتمع حبشي وقرشيّ كلاهما قائم بالكتاب والسنّة، فالواجب أن يُقدّم الحبشيّ لأنّه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة»[1].

في قبال هاتين الرؤيتين ـ الشيعية والخارجية ـ يطرحُ المسلمون المعروفون باسم «أهل السنة» ـ مع قبولهم لشرط كون الإمام "قرشياً" ـ سلسلةٍ من الشروط الشرعية الأخرى للحاكم الإسلامي، والتي قد أشير إلى أغلبها في الرسائل المسمّاة بـ«الأحكام السلطانية».

كلُّ واحد من هذه المذاهب الثلاثة يتضمّن تفسيرات وقراءات متعدّدة لكلٍّ منها وجوه مشتركة ومختلفة تتقاطع مع مقولة التعدّدية. وبإيلاء النظريات الكثيرة والمتنوعة في الفقه الإسلامي الأهمية، سوف يكون من الممكن تقييم منـزلة التعدّدية وأهميتها في الفكر الإسلامي، إن تمَّ بحث علاقة هذه المقولة وارتباطها بالمسائل الثلاث أدناه:

١ ـ النظريات الإسلامية ـ السياسية.

٢ ـ المصادر والمتون الإسلامية.

٣ ـ التاريخ السياسي ـ الإسلامي.

بلحاظ البنية، والماهية المتفاوتة لمفهوم "السلطة" تشعّبت النظريات السياسية للمسلمين بكثرة وتعدّدت، إلاّ أنّه يمكن إجمالاً أن تقسم الى مجموعتين رئيسيتين:

النظريات القديمة، والجديدة، حيث كانت طبيعة التعامل مع مفهوم "السلطة" في النظريات القديمـة ذات طابع أقسى، في حين تعكس النظريات الجديدة في الغالب، ميولاً ذات طابعٍ تعدّدي بشكل أو بآخر.

---

(١) برهان غليون، مصدر سابق، ص. ١١١.

إن أيّاً من النظريات المذكورة لا يغطِّي جميع المصادر والمتون الإسلامية بالكامل، بل إنّ كلاًّ منها ـ وبلحاظ خصائص خطابها ـ قد استندت فقط إلى بعض من المصادر، وهي إمّا أنّها تفسّر الجوانب الأخرى، أو تتغافلُ عنها إجمالاً. هذه النظريات أيضاً، لا تستطيع مطلقاً أن تستوعب في خطابها ومقولتها النظرية كل تاريخ الدولة الإسلامية، وكل واحدةٍ منها تستند مضطرة إلى جوانب خاصة من التاريخ الإسلامي والتجربة الإسلامية. وعلى ما يبدو، فإنّ النظريات السياسية للمسلمين وإن كانت قد وُلدت في ظروف تاريخية ـ سياسية خاصة[١]، إلاّ أنّه وبمجرّد ولادتها وظهورها، قد أحرزت تقدماً ملحوظاً نتيجة للمعرفة الدقيقة للمصادر والمتون الإسلامية من جانب واطّلاعها بشكل كليّ على التجارب التاريخية من جانب آخر[٢].

وعلى هذا ـ وخلافاً للسنّة المشهورة، التي ترى في النظريات أموراً منبعثة من المعاني الذاتية وغير التاريخية للمتون والمصادر الدينية ـ يتّضح أنَّ هذه النظريات هي التي قد فرضت معنىً وتفسيراً خاصَّين على المصادر الإسلامية[٣].

وبالالتفات إلى النكتة المشار إليها، يظهر أنّه لا يمكن أبداً ـ ومن خلال الاستناد والاعتماد المحض على النظريات ـ أن يُفهم معنى المصادر والتاريخ السياسي للإسلام، بل إنَّه من الضروري ومن خلال إظهار هذه النظريات الإسلامية ومعارضتها بعضها ببعضها الآخر، وعلى ضوء اكتساب وعي أعمق بشأن المصادر والمتون الإسلامية والتاريخ السياسي للإسلام، أن يقلّل مقدار أخطائها الاحتمالية، ويُقيِّم حجم الانتقائية والانحراف في النصوص والسنن.

---

(١) داود فيرحي، فرد ودولت در فرهنگ سياسي اسلام، فصلنامه نقد ونظر، العدد ٤٣، صيف ـ خريف ١٣٧٥هـ ش، ص. ٤٤ ـ ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٥٥.

(٣) راجع كتاب حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، ص. ٤٥ ـ ٨٠، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

ومما يجدر ذكره والإشارة إليه أنه فقط في ظروف مقابلة النظريات بعضها ببعضها الآخر يظهر ويتّضح أكثر المعنى الواقعي للمصادر والمتون، وبشكل عام، السنن الإسلامية[١].

في الأسطر التالية، وبعد بحث قصير بشأن أنواع التعدّدية، سوف نطرح الرؤى المتنوعة التي يمكن استنباطها من النظريات السياسية للمسلمين بشأن المشاركة السياسية.

وكما أشير سابقاً، تعدّ التعدّدية السياسية ـ الاجتماعية الموضوع الأساسي للمناقشة الحالية، إلاّ أنّه وبلحاظ الارتباط المهم والبنيوي لهذا الموضوع مع التعدّدية الاعتقادية ـ الثقافية، سوف تتمّ الإشارة أيضاً ـ وبشكل إجمالي ـ إلى الدائرة الثانية للبحث، بعنوانها مقدّمة للدخول إلى مسألة التعدّدية السياسية.

١ . التعدّدية الاعتقادية

تقوم التعدّدية الإعتقادية أساساً، والتي يُعدُّ الدين أحد عناصرها الرئيسية، على مبنى تنوّع الفهم الفردي والجماعي للدين والمصادر الدينية[٢]. وبملاحظة عامل «الدين» يمكن تفكيك نوعين من التعدّدية عن بعضها بعضاً: التعدّدية الدينية (بين الأديان) والتعدّدية المذهبية (داخل الأديان)[٣]؛ وهنا يمكن أن يطرح هذا السؤال: ما هو موقف المصادر والمباني الإسلامية من هذين النوعين للتعدّدية؟

في الجواب عن هذا السؤال، توجد ثلاث رؤى متفاوتة في ما بينها:

أ ـ بناء على الاعتقاد بحقانية الدين والمذهب، وبالتفسير الديني الواحد، كان

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٥.

(٢) محمد شبستري، فرايند مهم متون، مجله نقد ونظر، السنة الأولى، العدد ٣ و ٤، ص. ٤٤.

(٣) محمد تقي الجعفري، پلوراليسم (كثرت كرايي) ديني، مجلة نقد ونظر، السنة الثانية. العدد ٣ و٤، ص. ٣٣٣.

المفكرون القدامى يعدّون الملل والنحل الأخرى خارج دائرة الهداية.

طبق هذه الرؤية، الحقيقة ليست متعدّدة الوجوه أو ذات بطونٍ؛ ولأنّه (تعالى) واحد، لا يُحتمل أن تكون الحقيقة بشأنه سوى حقيقة واحدة. ولذا، فإنّ الأديان والعقائد غير الإسلامية الأخرى، تفصلها ـ بطريق أولى ـ مسافة أبعد عن الحقيقة. وقد انجرّ هذا النوع من التفسير الديني إلى دائرة عدم التساهل في ما يتعلق بالجزئيات وفروع المسائل أيضاً[١].

ب ـ في مقابل هذه النزعة الإطلاقية الإفراطية، تقف رؤية مفرطة أخرى تؤكد على البلورالية (التعددية) المطلقة في العقائد الدينية، حيث ترى في الحرب بين موسى عليه السلام وفرعون نوعاً من اللعب لإشغال «أهل الظاهر»، وفي النهاية، لإلقاء الحيرة وفتح المجال أمام «أهل السرّ والباطن».

في مقالته «الصراط المستقيم» يرى الدكتور «عبدالكريم سروش»، في مثل هذا الاستنتاج، تعدّدية أصيلة في دائرة الأديان. وعلى أساس هذا المبنى تُعدّ عناوين من قبيل «الكافر» و«المؤمن» عناوين فقهية ـ دنيوية بالكامل، تجعلنا غافلين وعاجزين عن رؤية باطن الأمور[٢].

طبق هذا التفسير للحقائق الدينية، فإنّ الشوائب الناشئة من امتزاج الحق والباطل

---

(١) لقد حوت الآثار الكلامية القديمة، ضمن الحضارة الإسلامية والمسيحية، رؤىً كهذه في الغالب، والتي بالطبع أدّت إلى منازعات فِرَقية شديدة. لقد كانت هذه الرؤى تعدّ في الغالب الاعتقاد بوحدة ووحدانية الحقيقة سبباً كافياً في ضرورة توحيد واقع التوجّهات والميول الإجتماعية، حيث أدّت في تطبيقها الدقيق للأمر الواقع على استنتاجاتها وتصوراتها بشأن «الحقيقة» إلى إشعال حروب فِرقية. ولمثل هذه الأحداث في المسيحية والإسلام سوابق ممتدة عبر تاريخهما، وبعنوان المثال، يمكن أن يشار إلى حملات الوهابية على الأماكن المقدّسة للشيعة في الحجاز والعراق.

(٢) عبد الكريم سروش، صراطهاى مستقيم، مصدر سابق.

قد جعلت أُفق الرؤية مظلماً، وأدت إلى سدِّ باب معرفة الحق من الباطل.

هذه الرؤية، ومن زاويتها المعرفية، رأت أنّ الطبيعة البشرية والبناء الإدراكي للبشر، عاجزان عن إدراك الحق والباطل وتمييز أحدهما من الآخر، واتّخذت بالتالي «النسبية» و«التفسير المطلق» مبنىً لها[١]. وعلى صعيد العمل، يظهر أنّ مسلك «النسبية» الإفراطي يتنصّل بأسلوب لبق من مسؤولية تنظيم الحياة الإجتماعية وإدارتها، لأنّ مقولة: «أنّ جميع الأفكار والرؤى صحيحة» التي يتبناها، معناها في مقام العمل أنّه ليس هناك أي فكر صحيح، وفي ظروف تكثّر المعتقدات أكثر من اللازم، لا يمكن ترجيح فكرٍ أو معتقد وتنظيم برنامج للحياة الإجتماعية على أساس منه[٢]. إلاّ أن نقول: إنّه في ظروف عدم إمكان تبنّي فكر واحد، يكون الطريق الوحيد المفسوح للعيش هو قيام النظام السياسي ـ الإجتماعي على أساس «الإجتماع» الناشئ والحاصل من الحوارات والجدالات الممتدّة إلى دائرة الأمور العامّة[٣]. ولكن هل مع افتراض عدم وجود أيّ مبانٍ وأصول مشتركة بين الأفكار والمعتقدات، سوف يكون تصوّر مثل هكذا حوار وإجماع أمراً ممكناً؟

ج ـ على صعيد التعدّدية الإعتقادية، توجد رؤية ثالثة تبدو أنها أكثر عقلانية وأكثر

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) بناءً على مثل هذا الفرض، تكون الحقيقة قد خسرت أو فقدت ما بإزائها الخارجي، ومن دون الإعتناء بملاك «خارجي» لتقييم العقائد والأفكار العمومية، الأمر الذي كان ملحوظاً في الطروحات التقليدية، يتأتى أنّ جوهر الحقيقة من وجهة نظر هذه الفئة هو حاصل الحوارات والعلاقات الإنسانية. طبق هذا الإستنتاج، فإنّ ملاك الحقيقة ليس أمراً خارجاً عن أذهان البشر، بل هو الإجماع الناشئ من الحوارات والجدالات فيما بين الأذهان. وللقراءة التفصيلية يمكن مراجعة:

Yurgen Habemas, The Theay of Communicative Action, Trans. By: Thomas Max Carty, Bostan: Beacon Press, 1968.

قبولاً على الصعيد العملي من الرؤيتين السابقتين.

هذه الرؤية التي تدعو إلى نوعٍ من الحدّ الوسط بين الرؤى، تعتقد بأنّ «البلورالية» الدينية يمكن أن تحظى بفرصة تكون معها مقبولة وموجودة، عندما يقرّ الفرد أو الجماعات البشرية بأصول وحقائق بوصفها أصولاً موضوعة وحقائق مشتركة، أو على الأقلّ، عندما يقبلون مثل هذه الأصول بعنوانها فرضياتٍ قبلية وأصولاً مسلّماً بها.

في الواقع، تعدّ البلورالية أو التعدّدية الدينية ممكنة في الحالة التي يمتلك فيها الناس والجماعات داخل مجتمع ما «ما يشتركون به» و«ما يمتازون به»، فيتعاملون مع «ما يشتركون به» من أمور بوصفه أصولاً «مفروضة»، ويتنافسون في ما بينهم بشأن «ما يمتازون به».

بناءً على هذه الرؤية، لا تعدُّ البلورالية خارج دائرة الدين الواحد ـ منطقاً وعملاً ـ أمراً قابلاً للتصوّر والتحقّق. فالتعدّدية تكتسب معناها في دائرة التعدّدية المذهبية (داخل الدين الواحد). ولا يمكن أبداً، نزولاً عند طلب بعض أهل العرفان النظري والعملي، حرمان الذات والمجتمع من معرفة الحقيقة القريبة، بإظهار عرض بعيد عن الحقيقة وإبرازه[١].

كلّ رؤيةٍ من هذه الرؤى الثلاث بشأن التعدّدية استندت إلى مصادر من النصوص والسنن الإسلامية، والتي سوف نُشير في ما يأتي إلى بعضٍ من أهمها:

إشارة إجمالية إلى أدلّة الرؤى الثلاث في شأن التعدّدية الاعتقادية

أ. عدم التعدّدية

كما مرّ سابقاً، فإنّ الرؤية الأولى ليس فيها أي نوعٍ من أنواع المهادنة مع التعدّدية. هذه الرؤية تبنّت، سواء على صعيد الفكر الشيعي أم على صعيد المصادر السنّية، أُطراً غير مرنةٍ من الاستدلال والمستندات الروائية، وقامت بالنقض على كلّ المصادر التي

---

(١) محمد تقي الجعفري، مصدر سابق، ص. ٣٣٠ ـ ٣٣٥.

يستفيد منها الطرف المنافس في استدلاله، ورفضتها بشدّة.

وللمثال، ففي مسانيد الشيعة ـ وفي سياق الاستدلال بحديث الغدير على نصب الامام عليعليه السلام ـ تمّ التأكيد على وجوب نصب الإمام والحجّة بناءً على لزوم اللطف الإلهي، في كل مراحل التاريخ. ينقل «الكليني»(١) عن الإمام الصادقعليه السلام:

١ ـ «ما زالت الأرض إلاّ ولله فيها الحجّة، يعرفُ الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله».

٢ ـ «إنّ الله أجلُّ وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل».

٣ ـ «إنّ الله لم يدع الأرض بغير عالم ولولا ذلك لم يُعرف الحق من الباطل».

في المقابل، تنقل مصادر أهل السنة أحاديثاً بأسانيد ودلالات معتبرة (بناءً على أصول الجرح والتعديل عندهم) تتعارض بشكل تام مع جميع استدلالات الشيعة، وتسعى إلى حلّ التناقضات السياسية ـ الدينية بعد رحيل رسول اللهصلى الله عليه وآله؛ حتى أن «أحمد شلبي» ينكر أصل واقعة «الغدير»(٢).

ب. التعدّدية المطلقة

الرؤية الثانية، وفي تعارض مع إطلاقية الرؤية الأولى، تقدّم تفسيراً للإسلام يجعل من فكرة التعدّدية الدينية (بين الأديان) والتعددية المذهبية (داخل الدين الواحد) أمراً قابلاً للتشكّل والتحقّق؛ بناءً على مباني هذا التفسير.

وكما ذكر سابقاً، فإنّ «عبدالكريم سروش» يقدّم مثل هذا التفسير للدين الإسلامي، مستنداً ومستعيناً بالإرث التساهلي للعرفان والتصوف. وهو في هذا السياق يفسّر آية

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ج. ١، ص. ٢٥١ ـ ٢٥٢، ترجمة: سيد جواد مصطفوي، الانتشارات العلمية الإسلامية، طهران.

(٢) أحمد شلبي، السياسة والإقتصاد في التفكير الإسلامي، ج٢، ص٦٨، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

﴿...النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) بوصفها أحد مباني التعدّد والتعارف القرآنية[١].

وبشكلٍ عام، باتت تُقبل مؤخّراً الاستنتاجات الشهودية والكشفية المستفادة من التعاليم الإسلامية الموجودة في المجتمع الحالي المعاصر، والتي تمتاز بشكل أكبر بطابع الاستدلالات العقلية ـ الكلامية، والروائية ـ الفقهية. وعلى صعيد العمل أيضاً، ولأسباب متعددة، يجعل العجز عن إبراز البديل بشكل منظم في الحياة الإجتماعية ـ كما عكس تاريخ الفكر العرفاني ـ المرء يغرق في الحيرة[٢].

خلافاً لهذه الطريقة، يبيّن «أبو فارس» أحد الكتّاب الجدد عند أهل السنّة ـ البحث بشأن التعدّدية الإعتقادية، بالاعتماد على التوجّه التقليدي للفقه السنّي، وعلى آيات متعددة من القرآن الكريم.

طبقاً لتفسير «أبو فارس»[٣]، تصرّحُ النصوص الدينية، ويكشف إجماع الأمة الإسلامية بوضوح، أن الإنسان ليس مجبراً على قبول أيّ دين أو مذهب، بما في ذلك دين الإسلام، قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

بناءً لرأي «أبو فارس» فإنّ مقتضى الحكمة الإلهية ـ ومن خلال عدم إجبار أحدٍ على قبول دين خاص ـ هو تحمّل كلِّ إنسان مسؤولية مصيره. وذلك لأنّ الحال لو لم تكن على هذه الصورة، وشاء الله، لآمن كلُّ أهل الأرض بالطبع.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ١٩٩).

---

(١) عبدالكريم سروش، صراطهاى مستقيم، مصدر سابق.

(٢) بعنوان المثال انظر: ترديدهاي دكتر سروش در ارائه يك نظام سياسي بديل، در مقاله انديشه سياسي دكتر سروش با عنوان حكومت دين، مشخصات كتاب شناختي اين مقاله چنين است: عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت ص. ٣٥٤ ـ ٣٨٠، طهران، صراط، ١٣٧٦هـ.ش.

(٣) محمد عبدالقادر، أبو فارس، التعدّدية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، ص. ١٣.

﴿وَلَوْ شَاء الله مَا أَشْرَكُواْ﴾ (الأنعام: ١٠٧).

﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: ١١٨).

في هذه الرؤية الفكرية، تقتضي الحكمة الإلهية، وفي ظلّ حفظ حرية الإنسان وعدم وجود أي إجبار، بأن يبيّن الإيمان والكفر، الهداية والضلالة، الخير والشر، للناس وبأن يُتركوا أحراراً في اختيار واحدٍ من هذين الطريقين، ليكون حساب الناس على أعمالهم أمراً ممكناً ومتصوراً، قال تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً * أُوْلَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ﴾ (الكهف: ٢٩ ـ ٣١) وقال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا * إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلاسِلا وَأَغْلالاً وَسَعِيرًا * إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان: ٣ ـ ٥).

وبملاحظة النكات المذكورة، كان أن جعل الله تعالى تبليغ الدين وإقامة الحجّة على الخلق أهم رسالة للأنبياء على الإطلاق، وفي هذا الأمر المهم لم يُلحظ أي نوع من الإكراه والإجبار في مقابل إرادة الإنسان واختياره الحر، قال تعالى: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النِّساء: ١٦٥).

﴿فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَالله بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠).

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلا الْبَلاغُ﴾ (الشورى: ٤٨).

ويضيف «أبو فارس» أنّ «أصل الحرية الإعتقادية لجميع الناس» قد اعتُبر في القرآن الكريم ـ سواء الآيات المكية أم المدنية ـ أصلاً مفروضاً مفروغاً عنه، ولهذا السبب عينه كان أن أمر النبيﷺ في نهاية سورة «الكافرون» أن يقول لهم: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. وفي آية أخرى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ

كَلَامَ الله ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التَّوبة: ٦).

بناء على هذه الرؤية، لم يُشرّع الجهاد بهدف التوسّع في الحدود أو فرض العقيدة الإسلامية، بل من أجل حفظ الحرية الإعتقادية لعامّة الناس، والوقوف في وجه غلبة السياسة على الفكر، وإجبار أقطاب القدرة على قبول دين معين[1]، قال تعالى: **﴿وَلَوْلا دَفْعُ الله النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ الله كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ الله مَن يَنصُرُهُ إِنَّ الله لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾** (الحج: ٤٠).

في هذه الآية ـ كما يذكر «أبو فارس» ـ تبيّن الإشارة إلى مراكز اليهود والنصارى العبادية إلى جانب ذكر مسجد المسلمين ـ بعنوانها مؤسّسات لنشر العقائد الدينية ـ والتأكيد على أهمية الحفاظ عليها جميعاً، اهتمام الإسلام بالحرية الإعتقادية.

في مكان آخر، يؤكد القرآن الكريم عليمجادلة أهل الكتاب والتعايش معهم بشكل سِلمي، قال تعالى: **﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (العنكبوت: ٤٦). وقد ذكرت هذه التوصية في الوقت الذي يُعلن فيه القرآن صراحة أنَّ العقائد الدينية لأتباع هاتين الديانتين ـ الواردة في الإنجيل والتوارة ـ قد تعرّضت إجمالاً لتحريف جدّيّ وحقيقيّ. والآيات الآتية هي أنموذج لهذا التصريح:

١ ـ **﴿وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ الله﴾** (التوبة: ٣٩).

٢ ـ **﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ﴾** (المائة: ١٧).

٣ ـ **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ الله﴾** (التوبة: ٣٠).

يشخّص القرآن الكريم بوضوح، إلى جانب تأكيده على حفظ الحرية الدينية، حدود العلاقة والارتباط في ما بين المسلمين وبين أتباع سائر الأديان: حربُ من هبَّ منهم للقتال، والتعايش السلمي مع طالبي السلم من بينهم؛ وفي كلتا الحالتين سوف لن يكون هناك أيّ نوع من الإجبار على ترك الدين والمعتقد، قال تعالى: **﴿لا يَنْهَاكُمُ الله**

---

(١) المصدر نفسه، ص. ١٩.

عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨ و٩).

ويُسري «أبو فارس» الحرية الإعتقادية إلى أبعد من دائرة أهل الكتاب، وذلك لتشمل الأديان غير الكتابية، ويستندُ في ذلك على حديث لنبي الإسلامﷺ يقول فيه إن خذوا الجزية من المجوس ـ عبدَة النار ـ ودعوهم يبقون على دينهم[١]. ويشير أيضاً إلى تجربة الحكومات الإسلامية في الهند، والتي على الرغم من سيطرتها لمئات السنين على تلك المنطقة، لم تسلُب من الهنود حريتهم الدينية. وبنظر «أبو فارس» أنّ أخذ الجزية والخراج هو من أجل توفير الأمن، واستفادة أهل الكتاب وغيرهم من الخدمات والنفقات المصروفة من قِبل مؤسّسات الدولة الإسلامية، ولا علاقة له أبداً بالعقائد الدينية[٢].

ج ـ التعدّدية المذهبية (داخل الدين الواحد)

الرؤية الثالثة لا ترى حدود دائرة التعدّدية واسعة وممتدّة كثيراً. فبناءً على المنطق الاستدلالي لهذه الجماعة، لا تُعدّ التعدّدية الدينية (بين الأديان) ـ طبعاً ليس بين أهل الكتاب أنفسهم، بل تعايش الإسلام مع الأديان غير الكتابية والمشركة ـ أمراً متصوراً، لأنّها تغاير العناصر والأركان الأساسية للدين الإسلامي؛ فالإسلام والأديان والمذاهب غير الكتابية لا تمتلك في ما بينها أي نقطة مشتركة حتى يمكن التوصّل إلى توافق بشأن الأصول الموضوعة، وتتوفر أرضية وأسس للتنافس بشأن «ما به الإمتياز». فعلى سبيل المثال، أيّ تنافسٍ يمكن أن يُتصور بين الإلحاد (Atheism) والإعتقاد

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ١٩ و٢٠.

بوجود الله (Theisim)، وبين الفكر العلماني والفكر القائم على ارتباط الدين بالسياسة، في الوقت الذي يسعيكلّ طرفٍ من بين هؤلاء للقضاء الكامل ـ فكرياً ـ على خصمه؟![١].

وبشأن مدى دلالة آيات من قبيل: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ على قبول التعدّدية الإعتقادية، يقول العلاّمة محمد تقي الجعفري (رحمه الله):

«إن كان المقصود بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ﴾ هم المشركون، فمن المؤكّد أنّه لا يريد من ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ أن يعدّ هذا الدين ديناً إلهياً مقبولاً ومشروعاً، لأنّ إنكار الشرك ومجابهته هو أحد أكثر المباني الإعتقادية أصالة للإسلام. فمعنى ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ ليس تصديقاً للشرك، بل وكما ورد في بعض الآيات، المقصود هو التوبيخ الشديد للمشركين على عنادهم وإصرارهم الذي يصرّح به تعالى على لسان نبيهﷺ... وهذا لا يتنافى مع إنكار الشرك ومحاربة المشركين في الوقت المناسب»[٢].

وفي معرض كلامه هذا، يوضّح العلاّمة محمد تقي الجعفري أنّ آيات من قبيل ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦) لا يراد منها مطلقا أنّ عدم إيمانهم مقبول من وجهة نظر الإسلام، أو أنّ المقصود هو أن التخاصم معهم قد تُرك أو أنّ النبيﷺ قد قَبِلَ التعايش معهم. وعلى العكس، فإنّ آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) تُصرّح بأنّ الإسلام بمعناه الخاص المتجلّي في دين محمدﷺ هو وحده الدين المختار[٣].

على أساس هذه النتيجة الحاصلة، يمكن للتعدّدية أن تتحقّق فقط في ظلّ قبول أصولٍ موضوعة، الأمرالذي من الممكن تحقّقه أيضاً في إطار دينٍ واحد أو بين مؤيدي

---

(١) محمد تقي الجعفري، پلوراليسم ديني، المصدر السابق، ص٣٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٣) المصدر نفسه.

مذهب خاص في دين من الأديان وأتباعه.

بناءً عليه، بمقدار ما نتحرك بعيداً عن مذهب ما باتجاه الدين الأوسع، ومن ثَمَّ باتجاه الأديان المتعدّدة، بمقدار ما سوف تقل ـ ولأسباب عديدة من جملتها نقصان الأصول الموضوعة والمتسالم عليها ـ إمكانية مواجهة مسألة التعدّد؛ يقول تعالى في القرآن الكريم بشأن أهل الكتاب: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

وعلى كلّ حال، فالرؤية الثالثة تقوم على أساسٍ بيّن، وهو أنّه مع فرض قبول الأصول الموضوعة لدينٍ أو مذهب ما، تكون التعدّدية في المباني الفقهية والآراء والنتائج العملية المنبعثة من ذلك أمرا مقبولاً، قال تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَاد * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾ (الزمر: ١٧ و١٨).

وبالاستناد إلى قبول التعدّدية في المباني الفقهية ـ الاجتهادية في إطار مذهب أو دين، فإنّ حصيلة الرؤية الثالثة أيضاً ـ على الأقلّ في الدائرة الداخلية الدينية والمذهبية ـ تكون قد اقتربت من الرؤية الثانية، وتقبلُ النتائج السياسية المترتبة على التعدّدية الإعتقادية.

في السطور الآتية أدناه، سوف نتعرّض لمواقف هاتين الفئتين في شأن أطر التعدّدية السياسية ـ الإجتماعية وحدودها؛ وبالطبع سوف يكون تركيزنا على الجانب السياسي.

٢ . التعددية السياسية

تعدّ التعدّدية السياسية قسماً مهمّا من المشاركة السياسية، التي يُشار إليها تحت عنوان «المشاركة غير المباشرة والتأسيسية للناس في السياسة». والمقصود من التعدّدية السياسية هو وجود الأحزاب والمجموعات والأجنحة السياسية، حيث يؤطّر «الناشطون السياسيون» رؤاهم ومواقفهم السياسية في قالب هذه المؤسّسات[١].

---

(١) Lester. W.Miblrathm Political Partici Pation, OP. Cit. P 150.

الهدف الرئيسي لهذا النوع من المؤسّسات الحزبية والجناحية، هو الوصول إلى سدّة الحكم، وتولّي المراكز الرسمية للسلطة السياسية، بقصد إدارة الأمور العامّة على أساس رؤاها وبرامجها.

في مجتمع ذي طابع تعدّديّ تمّ فيه تأمين الوحدة السياسية ـ القومية وضمانها وحماية قيم المجتمع على أساس سلسلة من الأصول الموضوعة والعقائد التي لاقت قبول جميع الفئات والمجموعات، يقف الحزب أو الجناح الحاكم دائماً في حالة تعارض ومنافسة مع الأحزاب الأخرى المنافسة، في إطار السعي لبيان السياسات المتّبعة والبرامج التي يمكنها أن تؤمّن أكبر قدرٍ ممكن من المصالح العامّة، وبناء عليه، أن تحافظ على أكبر حجم من تأييد الناس[1].

إنّ وجود مثل هذه البنية القائمة على مداراة الناس والحرص عليهم والاعتزاز بهم في مجتمع ذي طابع تعدّدي، يحقّق أمرين مهمّين: أولاً، نشر الوعي وتشكّل المؤسّسات السياسية ـ الشعبية. ثانياً، إيجاد التقارب بين مصالح النظام السياسي والمصلحة العامّة؛ فالحزب أو الجناح الحاكم، وفي ظلّ المنافسة مع الأحزاب المعارضة، سوف يُدرج في الأصل مصلحة الحكومة التي تستطيع أن تحدّد المصالح العامّة وتوفيرها؛ وفي غير هذه الحالة سوف يغادر سدّة الحكومة والسلطة بشكل سلمي.

من الممكن أن تُقسَّم الأحزاب والمجموعات السياسية ويتمّ البحث من شأنها وفق اعتبارين:

قُطريّ واعتقادي. على أساس الاعتبار القطريّ، تنقسم الأحزاب والأجنحة السياسية إلى فئتين: الأحزاب الإقليمية والأحزاب القومية.

المجموعات أو الأحزاب الإقليمية هي عبارة عن مؤسّسات وجماعات تنشط في دائرة الأمور السياسية الإقليمية والمحلّية. هذه الفرق والمجموعات تعتمد في الغالب

---

(١) ibid. p. 147.

على المصادر المحليّة، وتُعنى بالطبع بسياسات ذات طابع إقليمي في الأصل. وقد تخوض المجموعات السياسية المحليّة منافسات سياسية في إطار انتخابات أعضاء مجلس الشورى المحلية، وعضوية مجلس الشورى الإسلامي، وفي بعض الأوقات توفّق أيضاً في الوصول إلى المؤسّسات التنفيذية المحليّة، من قبيل رئاسة المحافظات وإدارة الجامعات، والإدارات المحلية. كما تملك عدداً من المطبوعات، والمحافل الإقليمية التي تتشكّل من أعضاء محليين في الغالب، حيث تقوم بشكل متناوب ـ تبعاً للظروف والأوقات ـ بدعم سياسات الأحزاب والتيارات القوميّة ونشاطاتها، ومواكبة ذلك[1].

خلافاً للمجموعات الإقليمية، تطرح الأحزاب والأجنحة القومية ـ عموماً ـ برامج وأنشطة قومية شاملة. هذا النوع من الأحزاب أو الأجنحة يُظهر الاهتمام عادة بوضع الخطوط العريضة وبوضع السياسات الكبرى على مستوى الحكومة، ويقوم بتنظيم نشاطاته السياسية من خلال تأسيس مكاتبه ودوائره الحزبية ـ الجناحية في المدن ومراكز المحافظات.

وهذه الأحزاب تنتشر مطبوعاتها على مستوى قومي، وتنشغل باستقطاب القوى الفاعلة وتربيتها من مختلف مناطق البلد ومستوياته الاجتماعية. الهدف الأساس لهذا النوع من الأجنحة أو الأحزاب هو الحصول على الأكثرية النيابية، والفوز في منافسات رئاسة الجمهورية، وبشكل عام إحكام السيطرة على مراكز اتّخاذ القرار وصناعته في البلد، من أجل وضع رؤاها وبرامجها موضع التنفيذ، على الصعيد القومي والقطري[2].

---

(١) هذا النوع من المجموعات السياسية الإقليمية في إيران، يزداد فعالية على الصعيد الإقليمي في موسم الانتخابات النِّيابيّة، وكما هو مشهود فإنّ هذه المجموعات، ومن خلال ازدياد قواها المتعلّمة والمجاهدة، قد حازت منذ سنة ١٣٦٨هـ. ش وحتى الآن، نموّاً ملحوظاً على صعيد المدن ومراكز المحافظات.

(٢) مع أنّ الأجنحة السياسية القومية ـ الإسلامية في إيران لا تملك عنوان «الحزب» إلاّ أنّ لها نشاطات قطرية بعناوين مختلفة، من قبيل «جامعة روحانيت مبارز» (الجماعة العلمائية المجاهدة)

وكما أشرنا سابقاً، تنقسم الأحزاب السياسية بلحاظ العقيدة والدين إلى فئتين رئيسيتين أيضاً هما:

أ ـ الأحزاب الإسلامية.

ب ـ الأحزاب غير الإسلامية.

والمقصود من الاحزاب الإسلامية هو الأجنحة والمجموعات التي تؤمن بالأصول الإعتقادية للإسلام: هذا النوع من الأحزاب ـ الذي يمكن وفق الاعتبار القطري تقسيمه إلى فئتين: إقليمية وقومية ـ يصرّ على دور الشريعة الإسلامية وعلى ضرورة تطبيقها مع كافّة مستلزمات الحياة السياسية، والواجبات المترتّبة عليها[1].

يجبُ التأكيد أن التوجّه المذكور، في ما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والسياسة، يدعو إلى نتائج على الصعيد السياسي هي بطبيعتها الذاتية تحمل أبعاداً تعدّدية ونخبوية، وذلك لأنّه مع افتراض دورٍ وتدخّل للدين في السياسة، فإنّ المسألة الأولى التي تُطرح هي ضرورة قراءة وفهم ـ وبشكل عام ـ تفسير المتون والمصادر الشرعية.

وهذا الأمر، بناءً على الاتجاه الحتمي للأفهام نحو التعدّد من ناحية، وعلى تعدّد المفسّرين من ناحية أخرى ـ وهو ما ساق ويسوق الجماعات البشرية نحو ضرورة تقليد هذا المفسّر أو ذاك ـ يضع حجر الزاوية للتعدّدية الفكرية ـ السياسية داخل المجتمع الإسلامي[2].

وبالالتفات إلى الخصائص المذكورة آنفاً للأحزاب الإسلامية، يمكن تصنيف هذه

و«كاركزاران» (كوادر البناء) و«مجمع روحانيون مبارز» (تجمع العلماء المجاهدين)، إلخ، ونشراتها متداولة على الصعيد القومي الوطني الداخلي، ولصحف «إيران» و«همشهري» و«سلام» و«رسالت» مثل هذه الصفة.

(١) أبو فارس، التعدّدية السياسية.. مصدر سابق، ص. ٢٤.

(٢) فرهنگ سياسي، در كفتكو با بژوهشكران حوزه ودانشكَاه، مجلة نقد ونظر، السنة الثانية، العدد ٣ و٤، ص. ٣٤٧ وما بعدها.

المجموعات في فئتين من الأحزاب: أحزاب دينية ـ فِرَقية، وأحزاب فقهية ـ إجتهادية.

في السطور الآتية، سوف نتعرّض أكثر لماهيّة هذا النوع من الأحزاب الدينية، وأسلوب عملها.

أمّا الأحزاب غير الإسلامية التي لا تؤمن بالأصول الاعتقادية للإسلام، وتنكر حقانية الدين الإسلامي، ولا تلتزم بشريعة نبي الإسلامﷺ، فتنقسم وفق الاعتبار الاعتقادي إلى ثلاثة أقسام: الأحزاب الكتابية، الأحزاب غير الكتابية، الأحزاب العلمانية.

التعدّدية السياسية في إطار الدولة الإسلامية

يحمل الإسلام، بناءً على منظومته الإعتقادية، موقفاً متبايناً من التعدّدية المنتجة لأحزاب إسلامية وغير إسلامية، حيث يبدو أنّ «الحكومة الإسلامية» تقف موقفاً سلبياً ـ وبشكل مطلق ـ من الأحزاب غير الإسلامية، إلاّ أنها وبحسب الأصول وعلى أساس الأحكام والأُطُر التي تظهر متفاوتة في النظريات الإسلامية المختلفة، تحملُ رؤية إيجابية بشأن الأحزاب الإسلامية.

أ ـ الاحزاب غير الإسلامية

لا يمنح المجتمع الإسلامي المشروعية للتعدّدية المطلقة في مجال السياسة؛ وذلك بأن تنشط الأحزاب غير الإسلامية فيه، مثلها مثل الأحزاب الإسلامية. بناءً عليه، لا تمتلك الأحزاب غير الإسلامية ـ سواء الكتابية وغير الكتابية أم العلمانية ـ والتي تنفي نظام القيم، والأخلاق، والشريعة، والقضاء والحكومة الإسلامية وتستغني عنه، فرصة التحرك على الصعيد القومي والوطني للأسباب الآتية[1]:

١ ـ إنّ منطق التعدّدية السياسية يقوم على أساس إقناع الناس بالالتزام بالعقائد

---

(١) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٣٤ ـ ٣٩.

والأهداف والبرامج الحزبية، ومن المسلّم به أنّ أهم مباني الأحزاب غير الإسلامية ـ على الإطلاق ـ هو مخالفة القيم الإسلامية، في حين أنّ من أهم ما تصرّح به الدساتير في «الدولة أو الدول الإسلامية» هو حراسة الدين وتنمية القيم الدينية والإسلامية في المجتمع.

٢ ـ تعمدُ الأحزاب غير الإسلامية على التبليغ لمبانيها الاعتقادية، وهي بذلك تهيّئ مقدّمات تكفير وارتداد أفراد المجتمع الإسلامي. وهذا الأمر يكون مغايراً للنظام الاجتماعي والمدني والسياسي ـ إذا التفتنا إلى وجوب قتل المرتد في الفقه الإسلامي، وإلى وجوب حفظ دماء المسلمين وأموالهم ـ ومتناقضاً مع أحكام الارتداد في الشريعة الإسلامية[١].

٣ ـ التعدّدية السياسية، وكما أشرنا في الفصل الأول، ناظرة إلى النشاط المؤسّساتي المنظّم للناشطين السياسيين في داخل النظام والحكومة الإسلامية. بناءً عليه، الأصل في التعدّدية السياسية هو الالتزام بالدستور وسائر قوانين الحكومة. ودستور الحكومة الإسلامية من الأساس مبني على القرآن الكريم وسائر النصوص الدينية والفقهية، وعلى السيرة والإجماع؛ وهذه، جميعها، تمنع من ظهور حزب سياسي غير ملتزم بالعقيدة والشريعة الإسلاميتين[٢].

---

(١) راجع الأصول ١٤ و٢٦ من الدستور (دستور الجمهورية الإسلامية)؛ هذه الأصول، وكما يصرّح الأصل الرابع عشر، تعدّ نافذة بحق الأشخاص الذين لا يتآمرون ولا يقدمون على عمل ضد الإسلام والجمهورية الإسلامية الإيرانية.

(٢) راجع الأصول: ١ و٢ و٥ و١٢ و١٣ من دستور الجمهورية الإسلامية الايرانية. الأصل الثاني عشر من الدستور عدَّ أتباع المذاهب الإسلامية غير الشيعية أحراراً في إدارة شؤونهم الدينية المذهبية، وأحوالهم الشخصية، طبقاً لفقه أهل السنة، ومنحهم بعضاً من الصلاحيات المحليّة في إطار المقررات العامّة للقُطر، والتي لحظت في قانون مجالس الشورى المحلية.الأصل الثالث عشر من الدستور يسمح أيضاً للأقليات الزردشتية واليهودية والمسيحية من الذين يحملون الجنسية الإيرانية، بأن يعملوا ـ وفي حدود القانون ـ على تأدية الفرائض والشعائر الدينية، وكذلك في نطاق

٤ ـ إنّ أحد الأصول الاجتماعية والاعتقادية للمسلمين هو قاعدة «نفي السبيل» وعدم سلطة الكفار على المسلمين، كما قال تعالى: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٤١). لذا ففي الحالة التي يتمكّن معها كلّ حزب غير إسلامي من الوصول إلى سدّة السلطة في المجتمع الإسلامي، سيكون ـ وخلافاً للآية ـ قد أحرز التفوق الكامل على المسلمين؛ وهو بذلك يمهّد كلّ موجبات الاستخفاف بدين المسلمين وأعراضهم وأموالهم.

إن إجماع المسلمين قائم على أنّ الحاكم الإسلامي إذا ارتدّ، يكون مستحقّاً للعزل والخلع، والقيام ضده. وبهذا كتب محمد رشيد رضا في تفسيره «المنار» قائلاً: «يُجمع المسلمون على أنّ الخروج على حاكم مسلمٍ قد ارتدَّ أمر واجب. كذلك يعتبر استحلال وإباحة ما تعدُّ حرمته ثابتة ومسلّمة في النصوص أو على أساس الإجماع: من قبيل الزنا، وشرب الخمر، وكذلك تعليق وإبطال أحكام الشرع وحدوده ـ ما دام أنّ الله لم يأذن بذلك ـ من مصاديق الكفر والإرتداد»[1].

ويشير العلاّمة الحلّي، في كتابه «شرح الباب الحادي عشر» نقلاً عن النبيّ الأكرمﷺ أنّه قال: «ألا لا ترجعوا بعدي كُفَّاراً»[2]. كما جاء في الآيات الكريمة أيضاً: ﴿**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ**﴾ (البقرة: ٢١٧). و ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء**﴾ (النساء: ٤٨).

ب ـ الأحزاب والمجموعات الإسلامية

يقبل الدين الإسلامي التعدّدية السياسية المبنية على شريعة الإسلام وأصوله

الأحوال الشخصية، وفقاً لدينهم ومذهبهم. وكما هو مفهوم، فإنّ هذين الأصلين يشيران إلى أنّ هذه الجماعات لا تستطيع أبداً أن تملك تشكيلات وأنشطة سياسية.

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٦، ص. ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(٢) العلامة الحلّي، النافع في شرح الباب الحادي عشر، ص. ٧٠، قم، ستاره.

الإعتقادية. في ظلّ هذا النوع من التعدّدية، تعتقد الأحزاب السياسية بحاكمية الله تعالى، وتلتزم بعدم مخالفة الأحكام السياسية (التي تتبناها) للمصادر الدينية والنصوص والسنن، وترى في الدين الإسلامي المصدر الوحيد للتشريع، وتصرّح بأنّها في حالة الوصول إلى سدّة السلطة السياسية، سوف لن تحيد قيد أُنملة عن الأصول والمباني الإسلامية[١].

يمكن تقسيم الأحزاب والمجموعات الإسلامية التي تنشط على مستوى إقليمي ـ وعموماً على مستوى النشاطات القومية والوطنية ـ بلحاظ المباني الكلامية والاجتهادية إلى نوعين من الأحزاب: الأحزاب الدينية ـ الفِرَقية، والأحزاب الفقهية ـ الاجتهادية.

وبالرغم من أن الكتابات والآثار المرتبطة بالتعدّدية الإسلامية قليلة جداً، أو أنّنا بالفعل نفتقد كلّ نوعٍ من أنواع الكتابة على هذا الصعيد، إلاّ أنّه على ما يبدو في صورة الطرح الصحيح للمسألة في دوائر المذاهب الإسلامية ـ خصوصاً في الظروف الحالية التي تطرح فيها سياسة التقريب بين المذاهب على صعيد العالم الإسلامي بجدّ ـ سوف لن يمتد الطريق طويلاً أمام الكشف عن الأسس الكلامية والفقهية للتعدّدية الإسلامية.

وفي الوقت نفسه، وبسبب الاختلافات التاريخية ـ الكلامية المهمة بين المذاهب الإسلامية، تواجه التعدّدية المرتبطة بالأحزاب الدينية ـ الفِرَقية موانع أكثر نسبياً، وأشدُّ تعقيداً. لكن الأحزاب الفقهية ـ الاجتهادية التي تبنّت المباني الكلامية لمذهب من المذاهب الإسلامية ـ خصوصاً في الظروف الحالية لإيران حيث الأغلبية العظمى من الناس تعتقد بالمذهب الشيعي ـ سوف لن تواجه أي نوعٍ من أنواع المشاكل الأصولية

---

(١) ينصّ الأصل السادس والعشرون من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في هذا الخصوص: «تعتبر الأحزاب والجمعيات والروابط واللجان الإسلامية و... حرّة، بشرط ألاّ تنقض مبادئ الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية والموازين الإسلامية، وأساس الجمهورية الإسلامية. ولا يمكن أن يُمنع أي شخص من المشاركة فيها، أو أن يُجبر أحدٌ على الانخراط في واحدة منها».

والبنيويَّة.

هذه الطائفة من الأحزاب والمجموعات السياسية، وفي ظلّ الاعتقاد بالأصول أو المبادئ الشيعية، تختلف و«تتنافس» في ما بينها بالنسبة لوسائل الحكم وأساليبه، وإدارة الأمور العامّة؛ والاختلافات الموجودة على الأصول إما ناشئة من الرؤى الفقهية، أو هي نتاج «مرجعية الناس في معرفة الموضوعات السياسية وتشخيصها»، والتي قد تمّ تبنّيها في النظام الفقهي الإسلامي[١].

في التعدّدية الإسلامية من النوع الأخير، والتي من الممكن تسميتها أيضاً بالتعدّدية الفقهية ـ الإجتهادية نلاحظ أن النظريات الاجتهادية للنخبة الدينية ـ السياسية، أي العلماء والمجتهدين النّاشطين في ساحة الدين والسياسة، وأيضاً المجموعات والجماعات المتخصصة في الموضوعات السياسية ـ وبعبارة أخرى «خبراء السياسة» ـ هي التي تشكّل مبنى النشاطات الحزبية. وهذه النخبة، بقدر وتعداد الأنصار والمؤيدين من عامّة الناس الذين ينظرون إلى آرائهم وأعمالهم بتأييد واحترام، سوف تحوز قدرة المنافسة والمشاركة في مجال الحكومة ـ وبشكل عام ـ في الشأن السياسي.

وعلى كل حال، يظهر أنّه يوجد في الثقافة الإسلامية ـ خصوصاً في النظام الفقهي للشيعة ـ نوع من التعدّدية التي تمتلك من الناحية النظرية قابلية التبدّل إلى «تعدّدية سياسية» أو «أحزاب إسلامية». فمن وجهة نظر الشيعة (وأيضاً في المنظومات الفقهية الأخرى) وبدافع من أنّ أغلب الأمور نظرية، فإنّ طريق الاجتهاد وإبداء الرأي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المباحث الإجتماعية ـ السياسية مفتوح[٢]. وكما يقول

(١) محمد تقي الجعفري، مصدر سابق.

(٢) تم التأكيد، في الأصل الثاني من دستور الجمهورية الإسلامية الايرانية، على أنّ الجمهورية الإسلامية نظام يقوم على أساس الإيمان بـ... «الإجتهاد المستمر للفقهاء الجامعين للشرائط على أساس الكتاب وسنّة المعصومين (عليهم السلام)».

الإمام الخميني قدس سره: «طالما أنّ إبداء الرأي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبشكل عام كلَّ نوعٍ من أنواع النشاط السياسي، لم ينجرّ إلى المنازعة والجرح والقتل سوف لن يحتاج إلى إجازة الولي الفقيه وإذنه»[١].

غاية الأمر، أنّ لهذا التعدّد النظري، وفي النتيجة، السياسي ـ الاجتماعي، رابطة دقيقة مع صلاحيات الولي الفقيه وأحكامه الولائية، حيث يتجلّى في النظريات الشيعية المتعدّدة في شكل علاقات وفروع متنوعة.

في السطور الآتية، سوف نقوم ببحث النظريات المختلفة للحاكمية الإسلامية وعلاقتها بالتعدّدية السياسية المطروحة.

وخلاصة، يمكن القول: إنّ المقصود من التعدّدية السياسية في ظل الحكومة الإسلامية هو أنّ كلّ حزب إسلامي يمكنه أن يتحرك وينشط في إطار السعي لاستقطاب الناس وإقناعهم في شأن صحّة برامجه الحكومية وفائدتها، في حال وصوله إلى سدّة السلطة السياسية.

هذه النشاطات ـ إضافة إلى قيامها على أساس احترام الأصول والمبادئ الإسلامية ـ تقوم أيضاً على خلفية مشروعية الاجتهادات المتباينة والمتفاوتة في شأن الحكومة والمجتمع[٢].

بعض آثار التعدّدية

يذكر محمد عبدالقادر «أبو فارس» بعضاً من الآثار السلبية للتعدّدية والتحزّب داخل الحكومة الإسلامية[٣].

---

(١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، طهران، مكتبة الاعتماد، بي تا، ج. ١، ص. ٤١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٣٩٧ ـ ٤١٤، الأصل الثامن من الدستور يؤكّد، وبالاستناد إلى الأدلّة وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على هذا الأمر في ما بين الناس، وما بين الناس والحكومة، وما بين الحكومة والناس.

(٣) أبو فارس، التعدّدية السياسية...، مصدر سابق، ص. ٤٠ ـ ٤٢.

هذه الآثار السلبيةُ التي تعدّ، في نظر بعضٍ من المفكّرين الإسلاميين بمثابة لوازم ذاتية للتعدّدية، وفي نظر بعض آخر على العكس من ذلك، قد تبدّت وظهرت بوضوح في النشاطات الانتخابية لرئاسة الجمهورية الإسلامية، ربيع عام ١٣٧٦ هـ.ش، في إيران.

١ ـ من أهم الآثار السلبية للتعدّدية على الإطلاق، إيجاد التفرقة والتنازع، وإحياء الإختلافات الكامنة في المجتمع الإسلامي ونشرها، الأمر الذي يبعث على إضعاف قوى الأمّة، وتزلزل بنيان الحكومة الإسلامية في مواجهة الأعداء قال تعالى: ﴿وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال: ٤٦).

٢ ـ من الاعتراضات الأخرى المهمّة على التعدّدية السياسية هي أنّها تؤدي إلى محدودية عقلنة الحياة في المجتمع، كما تؤدّي إلى نمو الخداع في العقائد والأفكار، ومن خلال إيجاد جوٍّ من الشك وعدم الاطمئنان، تفسدُ على المجتمع هدوءه وسكينته.

طبق هذا الاستدلال، الإنسان الذي يصابُ بالشكّ والتردد في أصول عقيدته ومبانيها، لا يستطيع أن يخدم مجتمعه بعد ذلك، بل لا يستطيع أن يمتلك تصوراً صحيحاً لهويته.

إنّ الشابّ الذي لا يكون مطمئناً لماهيّة الأسس التي تبنى عليها حياته، ولحقيقة الهدف من حياته، وما الذي تعنيه كلمة «البشرية» من الأصل، يتفوه بكلماتٍ وتخطُر في باله خيالات، لا ينطق بها ولا يتصورها حتى المؤسّسون لمبدأ «العبثية». إنّ هذا ليس رقابة على العلم أو تحديداً له، بل هو رأفة بالإنسانية[1].

هذا النوع من المنتقدين يعتقدون بأنّه ليس هناك من مانع أمام عرض النظريات وتطبيقها حينما لا تؤدّي إشاعتها إلى إيجاد اضطراب وبلبلة في أذهان الناس. لكن على كل حال، الأصل في التعدّدية ـ خصوصاً لدى الأحزاب الإسلامية ـ هو عرض

---

(١) العلامة محمد تقي الجعفري، تكثر كَرايى ديني، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

النظريات، المناهج والمواقف والبرامج، في الملأ العام، كي تتمكّن بالتالي من جذب الرأي العام وتحريكه. وهذا الأمر، لا نتيجة له سوى إيجاد الاضطراب النفسي وزيادة ألمٍ آخر إلى آلام المجتمع. يقول أحد المفكّرين المعاصرين:

«إنّ ما اشترطناه من ألاّ يبعث طرح النظريات المختلفة على الاضطرابات، هو بسبب أنّ الناس يرغبون بشكل جدّي ـ نظراً لوضعهم العقلي والنفسي ـ في أن يعيشوا حياة هادئة، وليس الإخلال بهذا الهدوء مجرّد فقدانٍ لنوعٍ من اللّذة فقط، بل سوف يؤدّي إلى حدوث اختلالٍ في الثقافة الدينية والأخلاقية، وحتى الحقوقية والسياسية»[1].

ويضيف هذا المفكر قائلاً:

«الحداثة والتجديد، نعم، وأمّا الإخلال بعقول ونفوس الناس والمجتمع فلا.. وللمجتمع من الناحية الحقوقية والسياسية والثقافية.. طريق يخطّه ويمضي عليه؛ فلماذا يجب ـ ودون الإثبات بالأدلة القطعية، ولمجرّد شعور تيار التجديد والمجددين المزعوم بالرضى ـ أن يُصاب بالإضطراب؟»[2].

٣ ـ في التعدّد السياسي، يرتكبُ الناشطون الحزبيون ومؤيدوهم من الناس ـ قهراً ـ بعضاً من المحظورات والمحرمات الشرعية. فمسائل من قبيل الغيبة، والنميمة، والكذب، وشهادة الزور، والثناء في غير محلّه على المقرّبين، وشتم الأعداء والخصوم، والافتراء، والتجسّس المحرّم المؤدّي إلى إذلال الشخصية وسحقها واحتقارها والتستّر على الوجه الحقيقي للمناوئين، وبشكل عام فإنّ صناعة الشخصيات ووضعها في غير محلها، سواء الإيجابية منها أم السلبية، إنّما تحصل في ظلّ الإعلام المثير لمشاعر الناس»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٣٤١.

(٣) أبو فارس، مصدر سابق. وأيضاً راجع ماهنامه بيام امروز، الأعداد في ربيع وصيف ١٣٧٦هـ. ش.

٤ ـ العصبية الحزبية، والالتزام برأي الحزب ومصالحه، أفقٌ آخر من آفاق التعدّدية السياسية التي تؤدّي إلى المساس بعقلانية الأفراد وحريّة تفكيرهم في المجتمع.

في مجتمع كهذا، يضع الناشطون السياسيون الذين يتولّون مسؤولية المناصب الحكومية، العقل والتدبير جانباً، ويعملون طبق توجّهات حزبهم أو اتجاههم.

في الواقع، يقوم هؤلاء بتوجيه الكثير من القوانين وتفسيرها، والسنن وأحكام الشريعة بناءً على مصالح حزبهم ومجموعتهم الخاصّة، وفي بعض الظروف يزكّون أنفسهم ومجموعتهم في قبال الطرف المنافس: ﴿**فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**﴾ (النجم: ٣٢).

بشكل عامّ، تصاب الأنظمة الحزبية، في ظلّ التعدّدية، بتغيير ماهوي، حيث تخرج عن دورها الخاص والأساسي في كونها أداة للمشاركة السياسية إلى كونها أداة للإفراط في تعظيم الحزب وتقديسه[١]. وبعبارة أخرى، بدلاً من أن تكون مؤسّسة الحزب والمجموعة في خدمة الأفراد، يصير الأفراد في خدمة منافع الأحزاب والأجنحة.

التأمّل في الآثار الإيجابية والسلبية للتعدّدية

التعدّدية السياسية ـ كما أشرنا إلى بعض آثارها السلبية ـ هي أمر ذو وجهين، حيث تترك في الوقت نفسه نتائج سلبية وإيجابية في ساحة الحياة العامّة. وبعبارة أفضل، لكلٍّ من وجود التعدّدية السياسية وعدمها آثار سلبية، لكن كيف يمكن الاختيار بين هاتين الحالتين، وطبقاً للقاعدة، الإقدام على دفع الأفسد بالفاسد؟ أليست التعدّدية السياسية، مع كلّ ما تحمله من مشكلات، أقلّ خطراً من المشكلات الناشئة من فقدانها؟

في تقييم المسائل أعلاه، يعدُّ التعرّف إلى بدائل التعدّدية السياسية في إدارة الحكومة الإسلامية، وتقييمها الخطوة الأولى. والبديلان المطروحان هما: الحكم الفردي، وحكم

(١) L.W.Milbrath. Political Participation, PP.154 – 152.

الحزب الواحد. وكلا هذين النوعين من الحكم ـ كما يشير تاريخ تطوّر الأنظمة السياسية، خصوصاً في إطار الحضارة الإسلامية ـ قد وقع في أسر الاستبداد، والفساد السياسي والاقتصادي والإداري، وسَلَب الحريات العامّة[١]؛ لأنّ الحكام في هذه الحكومات لا يرون أيّ نوع من أنواع الرقابة، أو الإحساس بوجود الرقيب والحسيب الذي يمكن أن يحسابهم عليتصرفاتهم وأخطائهم. وشيئاً فشيئاً تتسع الهوّة بين الأفراد والجماعات وبين أمثال هذه الحكومات، ويؤدّي تراكم الاعتراضات والمشاعر المكبوتة والعُقَد، إلى ثورات دمويّة وحالات من الفوضى، وانقلابات متواصلة في المجتمعات الإسلامية[٢].

في حين أنّ المعارضة والمنافسة السياسية، في إطار التعدّدية القائمة على أساس المباني الشرعية، تأخذ وسائل الرقابة على الحكومة بعين الإعتبار، وتوفّر في الظروف الضرورية إنتقال السلطة السياسية إلى المنافس المُسلِم للجناح الحاكم، من دون إراقة للدماء أو عنف.وعليه، يبدو أنّ التعدّدية السياسية ليست مجرد خيار، بل ـ وبناءً على مفاسد الحكم الفردي وحكم الحزب الواحد ـ تعدُّ أمراً ضرورياً. وهذا النوع من التعدّدية الذي ينبع من الشريعة والمباني الإسلامية ـ إضافة إلى تقويته للوفاق الوطني والدوافع الوطنية للمشاركة، ومنعه لركود المجتمع سياسياً ـ يجعل الرقابة على الحاكم أو على الحزب والجماعة الحاكمة، ويمهّد الفرصة أمام تحقيق مصلحة النظام السياسي والشعب[٣].

بملاحظة ما أشرنا إليه، تقتضي ضرورة التعدّدية السياسية بذلَ الجهد المضاعف في معالجة ـ أو التقليل من ـ الآثار والنتائج السلبية لهذا المنهج أو المسار السياسي.

---

(١) ـ في شأن إيران، راجع: محمد علي همايون، كاتوزيان، اقتصاد سياسي ايران، ص. ١٢ و١٣.

(٢) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٤٣.

(٣) المصدر نفسه.

أحد أهم هذه الجهود على الإطلاق هو »مَأْسَسَة« النشاطات الحزبية وإيجاد الرقابة القانونية عليها، الأمر الذي يستطيع في ظلّ تمهيد الجوّ السليم للمنافَسة السياسية على أساس الرؤى الاجتهادية ـ الفقهية، والآداب الشرعية والقانونية، أن يحفظ بشكل شامل المنافسة السياسية وحقوق المشاركين فيها[١].

ومن جملة الأمور المفترضة هو أن كل إنسان أو حزب أو جماعة، معرّض للخطأ في اجتهاد واستنباطه؛ وليس من أحدٍ معصوم سوى الأئمة (عليهم السلام). وبناءً عليه؛ فكلّ جماعة تبدي نظرها في المسائل الإجتهادية تنال أجرين في اجتهادها إن أصابت، وأجراً واحداً إن هي أخطأت. وفي كلا الحالتين، الحزب أو الجماعة الإسلامية هما اللذان لن يكون للخطأ في اجتهادهما أي ضرر[٢].

وفي هذا الخصوص، المهم هو المنافسة بالحسنى ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ورعاية الحدود الفقهية لهذا الجدال وهذه المنافسة، لأنّه وخصوصاً في المسائل السياسية ـ الإجتماعية، يمكن تصوّر العديد من الاستنتاجات والاستفادات المختلفة من الأحكام الشرعية؛ وكما أشار بعض المحقّقين، كم هناك من أحكام متفاوتة في الموارد الخاصة، وكم أنّ الشيء أو المصداق الواحد تكون له أحكام متعدّدة بحسب الإفتراضات المختلفة (المتعلقة به)[٣].

نقل في «السرائر»[٤] عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا». وجاء في «البصائر»[٥] أيضاً عن علي بن أبي حمزة وأبي بصير، عن الإمام

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٦٠.

(٣) عبدالله البحراني الأصفهاني، عوالم العلوم والمعارف والأحوال، ص. ٥٥٧، قم، مؤسّسة الامام المهدي (عج) الثقافية ١٣٦٣ هـ.ش.

(٤) السرائر، ج. ٣، ص. ٥٧٥.

(٥) البصائر، ص. ٣٤٩.

الصادق عليه السلام: «إني لأتكلم بالكلمة الواحدة (وقيل: بالحرف الواحد) لي فيه سبعون وجهاً، إن شئت أخذت كذا وإن شئت أخذتُ كذا»[١].

وفي «علل الشرائع»[٢] نقلت رواية ملفتة عن إبن الوليد، بسند معتبر عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «إختلاف أصحابي لكم رحمة، وقال صلى الله عليه وآله: إذا كان ذلك (أي ظهور الحق وقيام القائم عليه السلام جمعتكم على أمرٍ واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال صلى الله عليه وآله: أنا فعلتُ ذلك بكم. لو اجتمعتم على أمرٍ واحد لأُخذ برقابكم»[٣].

وقد ذكر صاحب كتاب «عوالم العلوم والمعارف والأحوال» توضيحات مفصّلة في شأن علل الاختلاف في الروايات، وأسباب اختلاف الأصحاب من الشيعة في أحكام الشريعة، نُعرِضُ هنا عن الخوض فيها.

وعلى كل حال، لا يبدو أنّ التعدّدية السياسية في الإسلام ـ تفتقد للدعامة النظرية أو للمصادر الدينية المخالفة لذلك، إلاّ أن النكتة المشار إليها أعلاه ليست أيضاً بمعنى أن مثل هذا المفهوم في الإسلام يفتقد أي نوع من أنواع القَدر المتيقن، بل المقصود من ذلك هو أن جهاز الشريعة ـ لا سيما في الفقه الشيعي ـ يقبل مشاركة الناس في مصيره، إلى جانب رعاية الأصول والقيم الخاصّة. في الحكومة الإسلامية، لا توجد أية ضرورة لتقديم التعدّدية السياسية بصورة إطلاقية وغير قابلة للتطبيق على ظروفها ومبانيها الدينية، بل إنّ هذا المفهوم أيضاً ـ كسائر المفاهيم السياسية حال التطبيق ـ يتحقّق في أثر القيم العامّة والأُطر التأسيسية والبنيوية «للمجتمع والحكومة الإسلامية»[٤].

بافتراضٍ كهذا، وهو أنّ أساس التعدّدية السياسية لا يعارض المباني الشرعية

---

(١) عبدالله البحراني الاصفهاني، مصدر سابق، ص ٥١٠.

(٢) علل الشرائع، ج. ٢، ص ٣٩٥.

(٣) عبدالله البحراني الاصفهاني، مصدر سابق، ص ٥٦٥.

(٤) لقد أكّد الأصل ٢٢ و١٤ من الدستور على هذا الأمر صراحة: إنّه لا ينبغي لأي نشاط سياسي أن يكون مغايراً للضوابط الإسلامية ومناقضاً لأساس الجمهورية الإسلامية.

للإسلام، ومن جانب آخر، أنّه يوجد رجحان في ما يتعلّق ببدائل الإدارة السياسية المنافسة، يصبح من الممكن علاج آثار التعدّدية السياسية وأبعادها السلبية. وبعنوان المثال، فإنّ الطريق الوحيد لمنع شرعنة محظورات شرعية من قبيل الغيبة، والنميمة، وشهادة الزّور، والتجسّس الحرام، وسوء الظن، وكشف أسرار الناس وأمثال ذلك، والتي تُضعف الروابط الإجتماعية للمسلمين، ومن جملتها عدد من الظواهر التي توجد لدى غياب الاحزاب السياسية أيضاً هو التذكّر الدائم للعقوبات الأخروية، وإعداد القوانين والمقرّرات الخاصّة ونشرها في المجتمع بهدف مجازاة المرتكبين لها ومراقبتهم.

ومثل هكذا هدف، لا سيما في ظروف تحقّق التعدّدية السياسية، يمكن الوصول إليه بشكل أكبر وأكثر شفافية[1].

ومن الطبيعي أيضاً أن يكون للأحزاب السياسية قواها ومصالحها خلال أحداث مواجهاتها الانتخابية ومنافستها مع الخصم، والتي من الممكن أن تبدو للوهلة الأولى على تعارضٍ مع المصلحة العامّة للمسلمين، سواء القومية أم الدينية، إلاّ أنّه للسببين اللذين سنشير إليهما في ما يأتي، تسعى الأحزاب السياسية لتعديل منافعها الحزبية ومطابقتها مع المصالح الوطنية والإسلامية للمجتمع ـ وبشكل إجمالي، مع المصالح العامّة ـ وإن كانت تبذلُ مساعي أيضاً في طريق توجيه المصالح العامّة وإرشادها، من أجل أن تقترب من المصالح الحزبية.

لكن يجب التأكيد على أنّ المصالح العامّة نفسها، وبعبارة أفضل، المعرفة العامّة

---

(١) لأنّه في ظلّ التعدّدية السياسية، يؤدّي نشاط النشرات الحزبية إلى ازدياد الوعي العام من جهة، وإلى الخوف من إمكان إفشاء الأخبار من جهة أخرى ـ ولو بالقوة ـ إلى تصحيح هذا النوع من الذنوب والحالات الاجتماعية الشاذة والتقليل منها، مثلما كان لفضيحة «واترغايت» في أمريكا من ردود فعل مهمّة لدى الرأي العام. وكذلك في إيران، موارد من هذا القبيل، كقضية «لاري غايت» أو إفشاء مذكرات السيد لاريجاني في لندن، حيث أضحت سبباً لخوف السياسيين والمتصدّين للشأن العام وامتناعهم عن الإقدام على أفعال مغايرة لمصالح الأمّة.

بالمصالح العامّة تتشكّل في ضوء هذا الديالكتيك (الجدلية) المتواصل بين المصالح الحزبية والأحكام العمومية، وفي النهاية تأخذ طريقها نحو الظهور في ساحة الآراء العمومية.

أما السببان فهما:

١ ـ بدليل حاجتها إلى رأي الناس في المنافسة والمواجهة، تسعى الأحزاب السياسية الإسلامية إلى الأخذ بعين الاعتبار الحاجات والمتطلبات والميول العامّة للمجتمع.

وتعبّر الأحزاب السياسية عن تناغمها مع الإرادة العمومية في قالب برامجها الإنتخابية، وتتعهّد ـ بنحو ما ـ علانيةً بتنفيذها.

٢ ـ بعد الانتصار والوصول إلى سُدّة المناصب السياسية، ونظراً للعيون اليقظة للأحزاب ولوسائل الإعلام المنافسة، يحرصُ الحزب المنتصر دوماً على إظهار نفسه بصورة الملتزم ببرامجه المعلنة، وبهذا الأسلوب يمتلك قدرة الحفاظ على حجم الرأي العام، وتأييد الأفكار العمومية.

بملاحظة السَّببين المشار إليهما، يبدو للعيان أنّ فكرة التعارض بين مصالح التيارات السياسية وبين المصالح العامّة للمجتمع ليست بأكثر من وهم. المهم هو أنه في مجتمع ذي طابع تعدّدي، ليست المصالح العامّة والحزبية مصالح ثابتة وغير متغيرة، بل بشكل دائم تتطابقان وتتفاوتان. ومن هكذا علاقة ديالكتيكية، تتأتى نتيجتان: أولاً، المصالح العامّة والحزبية يتمّ تعديلها وإصلاحها بالتدريج. ثانياً، تعدّ المصالح العامّة مِلاك الحكم النهائي في قبول أو عدم قبول ـ وفي النتيجة ـ الصحّة والسَّقم الإجتماعيين ـ المصلحة السلوكية ـ للمصالح الحزبية والتيارية.

وبهذا المعنى، حينما تتناغم هاتان المصلحتان، أي تنطبق المصلحة العامّة مع مصالح حزب أو اتجاه، يصلُ هذا الحزبُ أو الاتجاه إلى سُدّة المناصب الحكومية، وفي حالة عدم الانطباق، يقفُ على مسافةٍ من المصادر السياسية.

إنّ طراز التعبير عن الآراء والمنافسات الانتخابية هو الذي يتولّى مسؤولية ديناميكية

هذا القبض والبسط في المصالح والسلطة، في حين تعيّن الشريعة الإسلامية حدودها[1]. وفي ما يأتي سوف نشير إلى بعضٍ من هذه الحدود والضوابط.

قواعد التعدّدية السياسية في الدولة الإسلامية

بالنظر إلى الخصائص والحدود التي تتّصف بها التعدّدية السياسية في الحكومة الإسلامية، أشار بعض من الكتّاب المعاصرين[2] إلى ضوابط وقواعد معينة لنشاط الناشطين السياسيين في داخل المجتمع الإسلامي:

١ ـ أول شرط للنشاط السياسي هو إيمان الناشطين السياسيين، والأحزاب والمجموعات بأصول العقيدة الإسلامية والشريعة المنبعثة منها. يقول الله تعالى: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾** (آل عمران: ٨٥)، و**﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾** (آل عمران).

٢ ـ لا يستطيع أيّ حزب أو جماعة سياسية تنشط في داخل المجتمع الإسلامي أن تتعاون مع الجماعات المناوئة للايمان بالإسلام، أو أن تُظهر الولاء والمودة لها. يقول تعالى في سورة المائدة: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾** (المائدة: ٥١). ويقول تبارك وتعالى أيضاً: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاء وَاتَّقُواْ اللهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾** (المائدة: ٥٧).

وفي الآية الأخيرة، تمّ التأكيد على خصوص تلك الفئة من الكفار وأهل الكتاب

---

(١) السيد محمد باقر الحكيم، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، الباب الثاني: الولاية والشورى، ص. ١١٣ ـ ١٦٣، بي جا، مؤسسة المنار، ١٩٩٢.

(٢) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٥٧.

الذين استخفُّوا ويستخفُّون بالإسلام، وتمّت التوصية بالامتناع عن التعاون معهم وموالاتهم. وتوصي الآية الكريمة من سورة التوبة بصراحة أكبر أنّه يجب على المؤمنين أن يتبرَّأوا من إخوانهم وآبائهم الذين يرجّحون الكفر على الإيمان:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ آبَاءكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاء إَنِ اسْتَحَبُّواْ الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (التوبة: ٢٣).

وفي سائر الآيات اللاحقة من سورة التوبة، تكرّر الذمُّ لقرابات الدم، وللقرابات النسبية والسببية التي تؤدّي إلى غضّ الطرف عن مصالح الدين وإقامة أحكام الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله.

٣ ـ القاعدة والضابطة الثالثة التي أشار إليها بعض من الكتاب، هي محاربة كلّ واحد من الأحزاب والاتجاهات والتيارات السياسية، للأفكار والمجموعات التي تسعى إلى إبعاد الإسلام عن ساحة الحياة السياسية ومجالها، وإلى حصر الأحكام الإسلامية بالدائرة الخصوصية، الشخصية وغير العامّة، من حياة الأفراد[1]. في حين أن كثيراً من الأحكام الإسلامية تمتلك ماهيّة إجتماعية وسياسية، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧)، ﴿فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٦). ﴿فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٤).

٤ ـ عدّ بعض المفكرين أيضاً الرقابة على استمرار عدم مخالفة الأحكام الساسية والمقرّرات الحزبية للشريعة الإسلامية، أحد أهم شروط التعدّدية السياسية وقواعدها. وينتقد القرآن الكريم بشدّة الأشخاص الذين يسعون لتحريف الأحكام والأصول الإسلامية بذريعة بعض المصالح، فيقول عزّ من قائل:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُواْ آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـذَا فَخُذُوهُ وَإِن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُواْ﴾ (المائدة: ٤١)، ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ الله ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥).

٥ ـ القاعدة الخامسة ـ والتي غالباً ما أُشير إليها ـ هي رعاية الموازين الفقهية والشرعية في حالات اختلاف وجهات النظر، والمواجهة مع الأحزاب المنافسة.

لازم هذا الأمر هو اختيار وسائل مشروعة في الدعاية الحزبية، وجذب الأفراد، وتنظيم البرامج والأهداف الحزبية بنحو لا يؤدّي إلى وقوع الظلم والبهتان بحقّ الأفراد والأحزاب والجماعات المنافسة. وقد نقل عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحُها وخالق الناس بخُلق حسن»[1].

كذلك ـ وبسبب تصدّيها للشؤون السياسية وللسلطات العامّة ـ غالباً ما تكون الأحزاب السياسية في البلدان والمجتمعات عرضة لهذا الخطر وهو أن تسخّر المصالح والأموال العامّة لغرض تحقيق المنافع الحزبية، بل وحتى لتحقيق الميول الشخصية للقادة الحزبيين، في حين أنّ جميع المصالح والموارد المشار إليها آنفاً تعدُّ جزءاً من الآمانات العامّة،وطبقاً للقاعدة الفقهية يعدّ وجوب الحفاظ على الأمانة وعدم خيانتها إحدى أهم التوصيات والقيم الإسلامية على الإطلاق. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ الله وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٢٧).

٦ ـ من أهم قواعد التعدّدية السياسية والتنافس على الإطلاق، حرص الأحزاب والجماعات السياسية على وحدة الأمة الإسلامية والوحدة القومية. من هنا، تكون المواجهة والمنافسة السياسية فاعلة وإيجابية ما دامت تبتعد عن كل نوع من أنواع الإضرار بوحدة المجتمع الإسلامي، وتحافظ على حدود التنافس المبني على عدم العنف والتفرقة وضوابطه وتراعيه. وبالعناية والاهتمام بضـرورة وحدة المجتمع، تمتاز التعدّدية السياسية في الحكومة الإسلامية بخاصيتين اثنتين: الاولى، الرأفة والرحمة في ما

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

يتعلّق بالأحزاب الإسلامية أو بالطرف المنافس. الثانية، التعبئة الشاملة ضد الكفار والمعتدين.

هاتان الخاصيتان الملحوظتان في تنافس الأحزاب السياسية، قد صرّح بهما في الآيات الآتية:

﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ الله وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي الله بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ الله وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤).

وإضافة لما لأصل الوحدة من أدوار خاصة مهمّة في المحافظة على استقلال المجتمع الإسلامي وعزّته على المستوى العالمي، يمتلك أيضاً أهمية على صعيد حفظ الانسجام والتوافق الداخلي. إنّه وعلى ضوء أصل الوحدة يتشكّل الحدّ الأدنى للإجماع الضروري لقيام الحياة السياسية، وإشاعة الحوار ولغة التفاهم المشتركة، بوصفهما شرطين بنيويين لتحقّق المشاركة السياسية. فوعي العلاقات والرغبات المشتركة يؤدّي إلى انتشار الإحساس بالثقة المتبادلة، وبشكل عام الإحساس بالهوية الراسية على الأخوّة وتآلف القلوب المتبادلة. يقول القرآن الكريم على هذا الصعيد: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ الله جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ الله عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ (آل عمران: ١٠٣).

٧ ـ القاعدة المهمّة التي لها ضرورة بالغة في الظروف الحالية للمجتمع الإسلامي، هي قاعدة التساهل، وعدم إنكار الأحزاب الإسلامية ـ السياسية المنافسة أو تكفيرها، بسبب اختلاف وجهات النظر في الأمور الإجتهادية. فعدم مراعاة هذا الأصل، إضافة إلى ما يوجده من ضعف وتفرقة ونزاعٍ، يناقض فلسفة الإجتهاد وضرورة التفقه في الدين[1]. فما نفترضه نحن في التعدّدية السياسية داخل المجتمع الإسلامي هو استناد

(١) حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٦٤.

الحركات السياسية إلى آراء المجتهدين واستنباطاتهم من الأدلّة التفصيلية، وفي هذا السياق إن أصاب الحزب أو الجماعة في اجتهادهما، كان لهما أجر مضاعف، وإن أخطآ ـ أيضاً بسبب اجتهادهما هذا ـ فسوف يكونان مأجورين معذورين، وما يشفع لهما في النهاية هو حسنُ النيّة ذاك.

ينقل أيوب بن نوح، عن صفوان، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي عبيدة أنّ أبا جعفر الامام محمد بن علي الباقرعليه السلام، قال: «من سمع من رجل أمراً لم يُحط به علماً فكذّب به ومن أمره الرضا بنا والتسليم لنا فإنّ ذلك لا يكفّره»[1].

وكتب الشيخ عبدالله البحراني الأصفهاني، مؤلّف كتاب «عوالم العلوم والمعارف والأحوال» في توضيح معنى الرواية أعلاه، فقال:

«لعلّ المقصود من التكذيب هو أنّ أيّ شخص يسمع خبراً منقولاً عن المعصومعليه السلام، ويشكّ بشأن صدوره من المعصوم، بناءً على ما ارتكز في ذهنه من قبل، سوف لن يكون هذا الشكّ مدعاة للكفر، إن اجتمع مع الرضا والتسليم والإقرار بحقانية الخبر في حالة صدوره من جانب المعصومعليه السلام أيّاً يكن معناه»[2].

وقد نُقل عن الرسولصلى الله عليه وآله حديث يقرب في مضمونه من الحديث السابق حيث قال:

«من ردَّ حديثاً بلغه عنّي فأنا مخاصمه يوم القيامة، فإذا بلغكم عنّي حديث لم تعرفوه فقولوا: الله أعلم»[3].

وعلى كل حال، ففحوى الروايتين أعلاه هو السعي الجاد وراء الفهم الصحيح لسند كلام المعصومعليه السلام ومعناه، وفي حالة الخطأ أو الشك في أصل صدوره أو معناه، فإن

---

(١) عبد الله البحراني، عوالم المعالم، مصدر سابق، ص. ٥١٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٥١٢.

كان ذلك مطابقاً للمعمول به في الاستنباط بين المجتهدين، فقد غضّ المعصومون عليهم السلام الطرْفَ عن ذلك.

ويعرّفُ الآمدي ـ وذلك ما أورده صاحب «الأصول العامة للفقه المقارن» ـ «الاجتهاد» بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»(١).

وبديهي أنّ مثل هذا الجهد في استنباط الأحكام الشرعية بلحاظ تفاوت الاستعدادات والأفهام ـ وأيضاً الوضعية الخاصّة التي تمتاز بها الأدلّة والمصادر الشرعية ـ سوف يؤدّي إلى ظهور فتاوى ـ وبالطبع ـ حركات سياسية مختلفة.

وفي مثل هذه الحالة، سوف لن يكون أمام المجتمع الإسلامي سوى طريقين: قبولُ التساهل في الآراء والحركات السياسية المستندة إلى الآراء الإجتهادية، أو إغلاق باب الاجتهاد وسدّه، وإيقاف علم الفقه وتأخيره عن مواكبة وقائع المجتمع والزمان، والذي يعني عملياً إقصاء الفقه عن تغيّرات الحياة السياسية والإجتماعية للمسلمين(٢).

ويبدو أن التأكيد البنيوي للشيعة على مسألة «الإجتهاد»، وعلى تقليد المجتهد الحيّ هو بمعنى تأييد الفكر الإجتهادي وحمايته في مقابل الجمود والسكون، بحيث لا يُعرض عن التغيّرات الناشئة عن مضيّ الزمان بأيّ وجه من الوجوه.

٨ ـ آخرُ أصول وقواعد التعدّدية السياسية وأهمها ـ وبشكل عام قواعد المشاركة السياسية ـ في الحكومة الإسلامية، هو الإعتقاد بحاكمية الله تعالى والالتزام بطاعة وليّ أمر المسلمين (عدم شق عصا الطاعة).

هذا الأصل على ما يبدو، وبرأي كثير من الكتّاب، لا يتوافق ولا يتلاءم مع القول بالتعدّدية السياسية. وبكلام آخر، عبارة «التعدّدية السياسية في الدولة الإسلامية» أو عبارة «التعددية السياسية تحت إشراف الحاكم الإسلامي» تُبرزان تناقضاً ظاهرياً،

---

(١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٦١، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٣م.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٥٩٩ ـ ٦٠١.

وتحملان بين طياتها مفارقة.

هنا، نشير إجمالاً إلى أنّ المذاهب الشيعية والسنّية، وأيضاً بعض فقهاء الخوارج من أتباع «الاباضية»، لديهم وجهات نظرٍ متفاوتة من شأن العلاقة بين ولاية الحاكم والتعدّدية السياسية.

في هذا المجال، يستند أهل السنّة في البداية إلى الآية المعروفة **﴿أَطِيعُواْ الله وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾** (النساء: ٥٩)، ثم ومن خلال ما يطرحونه في شأن اختيار ولي أمر المسلمين ـ أو ما يعرف اصطلاحاً بالحاكم وخليفة المسلمين ـ يقومون بإجراء مصالحة بين الولاية والتعدّدية السياسية. وقد ذكر ابن الفرّاء في كتابه «الأحكام السلطانية» كلاماً في هذا الشأن يقول فيه[١]:

«وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن أرتضوه».

ويقول أيضاً أبو الحسن الأشعري مؤسّس مذهب «الأشاعرة» الكلامي[٢]:

«الإمامة تثبت بالإتفاق والاختيار دون النصّ واليقين».

مذهب «الاباضية» الفقهي أيضاً، لا سيما أهمُّ ممثلٍ له على صعيد الفكر السياسي، محمد بن يوسف الأطفيش، يمتلك ـ مع قليل من الجرح والتعديل في جواز الإمامة وعدم قرشية الإمام ـ وجهات نظرٍ قريبة من أهل السنة.

أمّا الشيعة فلديهم مبانٍ عقلية واجتهادية مختلفة في مبحث الإمامة. فالشيعة بناءً على قولهم بضرورة تعيين الحاكم من قبل الله على أساس برهان اللطف ووجوب ذلك، يحكمون بعصمة الإمام ووجوب نصبه. ونحن نوكل التفصيل في شأن وجهات النظر الشيعية إلى الإمامة والقيادة، في عصري الحضور والغيبة، وعلاقتها بالمشاركة السياسية والتعدّدية إلى فرصة أخرى.

---

(١) إبن الفراء، الاحكام السلطانية ص. ٢٣، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٤هـ. ش.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٠٣، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٦٧م.

الفهرس

تظلّ قضية العنف من أهم قضايا العالم العربي والإسلامي المعاصرة، حيث ما يزال هذا العالم يعاني من ألوان العنف المختلفة، لاسيّما على الصعيدين السياسي والاجتماعي، وتدور بعض إشكاليات العنف حول البُعد الديني لهذه الظاهرة المتفشيّة يوماً بعد آخر، الأمر الذي يدفع إلى مقاربة هذا الموضوع من زوايا دينية أيضاً تحاول إعادة النظر وتجديد قراءتها لملفّ العنف في الثقافة الفقهية الإسلامية.

وقد أسهمت التيارات النقدية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر في تقديم تصوّرات اجتهادية جديدة حول قضيّة العنف في التشريع الإسلامي، سعت من خلالها للمحافظة على الأصول الإسلامية العليا وعدم هدرها لمصالح آنية زائلة، متمكّنةً في الوقت عينه من تقديم تصوّرات مختلفة وجريئة حول قضايا الحريات الدينية والعنف الاجتماعي والسياسي.

يأتي هذا الكتاب في هذا السياق، فيعرض لمجموعة من الأفكار الفكرية والفقهية الهامّة من زاوية جديدة تقف على مسافة جيّدة من كلّ من: الفقه المقصدي والتقعيدي والمدرسي في آن واحد، ليقدّم مدماكاً في صرح المعرفة الدينية الناهضة بالمجتمعات العربية الإسلامية غير المدّمرة لها.